NOUVELLE SERIE
N° 25

TOME XI
JANVIER 1961

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE SEMESTRIELLE

SOMMAIRE

DIRECTION - RÉDACTION
BIBLIOTHÈQUE FRANCISCAINE PROVINCIALE
COUVENT DES CAPUCINS
26, Rue Boissonade
PARIS XIVe

ADMINISTRATION
LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE
Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C.C.P. Orléans 726-38

TARIF DES ABONNEMENTS

un an (2 numéros de 128 pages).

France : 8,00 N.F.

Etranger : 9,00 N.F.

Le numéro séparé : 4,00 N.F.

A la LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE
9, Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C. C. P. Orléans 726-38

où vous trouverez tous livres récemment parus
ou analysés ici.

La Rédaction des ETUDES FRANCISCAINES, 26, rue Boissonade, Paris (XIVe), recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement du Comité de Rédaction) et tout ouvrage à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec des Revues similaires.

LES MONASTÈRES DE CLARISSES FONDÉS AU XVIIe SIÈCLE DANS LE SUD-OUEST DE LA FRANCE

—

L'origine des monastères de Clarisses, créés dans le Sud-Ouest de la France, du XIIIe au XVIe siècle a déjà été étudiée (1). Pour achever l'ébauche de la géographie historique du second Ordre franciscain antérieure à la Révolution, il me reste à parler des fondations du XVIIe siècle, le XVIIIe n'en ayant compté aucune.

Sans parler des projets avortés ni des réalisations douteuses (2), ces fondations sont au nombre de trente-neuf : Argentat, Astaffort, Aubeterre, les deux monastères d'Aurillac, Beaumont-de-Lomagne, Castelnau-Magnoac, Castres-Villegoudou, Castres-les-Ormeaux, Confolens, Excideuil, Figeac, le Fossat, Lamontjoie, Laplume, Lauzerte, Lavaur, Limoges-Cité, Limoges-les-Arênes, Millau, Mirande, Miremont-d'Ariège, Moissac, Montauban, Montech, Montignac, Mur-de-Barrez, Nontron, Oloron, La Rochelle, La Romieu, Roquefort-de-Marsan, Saint-Yrieix, Saintes, Sarlat, Tartas, Toulouse-Saint-Pierre, Tulle, Villefranche-de-Rouergue.

Certes, deux de ces maisons, ne sont que des « monastères champêtres », transférés en « ville close » (3). De même, cinq autres ne sont que des résurrections de maisons ruinées par les protestants, entre 1560 et 1570 (4). Il n'en reste pas moins trente-deux monastères nouveaux. On comprend que les autorités compétentes se soient d'autant plus émues de cette prolifération que celle-ci n'était point l'apa-

(1) Cf. *L'origine et la fondation des monastères de Clarisses en Aquitaine, au XIIIe siècle,* dans *Collectanea franciscana,* t. 25, Rome 1955. *Les monastères de Clarisses fondés dans le Sud-Ouest de la France au XIVe siècle,* dans *Etudes Franciscaines,* nouvelle série, t. IX, Paris 1958. *L'établissement des Clarisses de la première Règle dans le Midi de la France,* dans *Collectanea franciscana,* t. 28, Rome 1958. Nous citerons ces études : Fondations du XIIIe siècle, du XIVe siècle, ou des XVe-XVIe siècles, selon le cas.

(2) Nous en donnerons une brève notice à la fin de notre étude.

(3) Aurillac, Toulouse Saint-Pierre et Villefranche-de-Rouergue.

(4) Castres-Villegoudou, Montauban, Millau, Oloron, La Rochelle.

nage des seules Clarisses et qu'elle soulevait, d'autre part, nombre de problèmes : cohabitation pacifique, dans la même cité, de communautés trop nombreuses, suffisance des ressources pour chacune d'elles, augmentation des biens de main-morte, etc.

Pourvoir à ces problèmes et endiguer le zèle des fondateurs : tel fut l'objet d'une législation, tant pontificale que royale, qu'il importe de rappeler, avant de dire l'origine de chaque monastère.

I. — LA LEGISLATION CANONIQUE

1). *L'autorisation de l'évêque.* — Depuis le concile de Chalcédoine de 451, le droit général de l'Eglise requérait, sans conteste, pour toute fondation de monastère, l'autorisation préalable, ou tout au moins la confirmation, de l'Ordinaire du lieu (5). Cette législation ne concernait cependant pas nos Clarisses. Par une substitution progressive d'autorité, due principalement à l'exemption des monastères, l'autorisation du Souverain Pontife avait en effet remplacé, pour elles, celle de l'évêque (6). Canonisé par la constitution *Quum ex eo* de 1298 (7), ce droit particulier régit les fondations, du XIV[e] et du XV[e] siècle. Au XVI[e], la nécessité de l'autorisation pontificale disparut, en vertu d'un privilège de Jules II, accordé aux Frères Mineurs en 1504, et confirmé en 1509 (8). Seule, demeurait en vigueur la nécessaire acceptation de la fondation par le Ministre provincial des Frères Mineurs intéressé et l'autorisation, pour les fondatrices, de quitter la clôture (9).

Les choses en étaient là, lorsqu'en décembre 1563, le concile de Trente, poursuivant son œuvre de réforme, se pencha sur le problème des maisons religieuses. Après avoir légiféré sur le nombre de sujets à admettre en chacune, et rappelé la nécessité, pour tous les religieux, sauf quelques mendiants, d'une mense conventuelle destinée à les faire vivre honnêtement, il en vint à l'autorisation requise pour les nouvelles fondations. « *Nec de cetero similia loca erigantur, sine episcopi in cujus diocesi erigenda sunt, licentia prius obtenta* », déclarèrent les Pères, revenant ainsi, par delà le corpus juris canonici et ses gloses, à la législation de Chalcédoine (10).

Aussi formel que possible, dans sa concision, le décret concernait

(5) Canon 4 : Placuit igitur neminem edificare aut construere monasteria aut oratorii domum sine conscientia ipsius civitatis episcopi. Inséré au *Décret de Gratien*, cause 18, qu. 2, ch. 10.

(6) *Fondations du XIII[e] siècle*, p. 13.

(7) *Fondations du XIV[e] siècle*, p. 44.

(8) *In militantis*, 18 mai 1504 ; *Exponi nobis*, 15 janv. 1509. *Monumenta Ord. Min.* Tract. primus, Salmanticae 1511, f. 128, n. 278; f. 212, n. 505.

(9) *Fondations du XIII[e] siècle*, p. 17.

(10) Session, 25, chap. 3, De reformatione.

les religieuses aussi bien que les religieux : « *monasteria et domus tam virorum quam mulierum* ». Mais, bien qu'il ait été rappelé aux intéressés, à diverses reprises, notamment par Clément VIII et Grégoire XV (11), il fut longtemps mis en question par la négligence des évêques ou les trop nombreuses dispenses accordées par le Saint-Siège lui-même. Excédé par les difficultés, chaque jour plus nombreuses, suscitées par les fondations abusives et dont avait finalement à connaître la Congrégation des évêques et réguliers, Urbain VIII se fit impératif. Après avoir, dans la bulle *Romanus Pontifex* du 28 *août* 1624 (12), annulé tous les privilèges antérieurs, il interdit, sous les peines les plus sévères, d'entreprendre de nouvelles fondations et même de poursuivre celles qui étaient en cours, sans l'autorisation prévue par le concile de Trente et précisée dans ses modalités de concession par Clément VIII et Grégoire XV :

> « Praeterea ordinum etiam mendicantium, congregationum, societatum et aliorum institutorum regularium superioribus, quocumque nomine nuncupatis, caeterisque personis ad quos spectat, in virtute sanctae obedientiae ac sub privatione vocis activae et passivae, necnon officiorum quorumcumque, ac inhabilitatis ad illa et alia in futuro obtinenda, necnon etiam excomunicationis, ipso facto, incurrendis paenis, interdicimus et prohibemus ne... nova monasteria, collegia, domos, conventus et alia loca regularia hujusmodi, nisi de expressa ordinariorum licentia, ac servata in omnibus et per omnia, sacrorum canonum et concilii Tridentini, necnon constitutionum fel. record. Clementis VIII... et Gregorii XV, romani Pontificis praedecessorum, desuper edictarum forma, recipere, erigere, fundare, seu alias quomodolibet instituere, seu incepta finire et absolvere, audeant seu praesumant ».

2). *L'enquête préalable.* — Rétablir et urger la nécessité d'une autorisation épiscopale, préalable à toute fondation, était un progrès. Encore fallait-il que cette autorisation fût accordée à bon escient, par les Ordinaires des lieux. Ce ne fut pas toujours le cas et les fondations abusives continuèrent de mettre en question la vie religieuse et de provoquer des réclamations de plus en plus nombreuses auprès du siège apostolique.

Le seul remède était de réglementer les concessions d'autorisation. Tel fut l'objet de la constitution *Quoniam ad institutam*, édictée par Clément VIII, le 23 juillet 1603 (13), et dont le préambule reprend les préoccupations du concile de Trente, sur le nombre des communautés et celui des religieux, comme aussi leurs moyens de subsistance :

(11) Nous parlons de la législation de ces deux Papes, un peu plus loin.
(12) *Mémoires du Clergé de France*, Paris 1768, t. IV, col. 1417.
(13) *Ibidem*, col. 1413.

« Quoniam ad institutam regularium locorum et personarum reformationem promovendam et conservandam maxime pertinet ut, in quibusque domibus et monasteriis, is tantum numerus religiosorum, qui commode ibidem ali possit, contineatur ac eo pariter spectat ut in quibusque civitatibus et locis, aliorum domorum et monasteriorum in eis existentium habita ratione, commode sustentari posse, dignoscatur... »

Suit la décision pontificale. L'évêque ne devra plus autoriser de nouvelles fondations, par les religieux mendiants tout au moins, qu'il n'ait, au préalable, entendu les supérieurs des maisons religieuses du lieu et tous autres intéressés et ne se soit assuré, auprès d'eux, que la communauté nouvelle pourra subsister honnêtement, sans préjudice vital pour les autres :

« ...Locorum ordinarios non posse licentiam ad novos conventus cujuscumque ordinis in civitatibus et locis eorum ordinariae jurisdictioni subjectis, nisi vocatis et auditis aliorum conventuum prioribus seu procuratoribus et aliis interesse habentibus et, causa, servatis servandis, cognita, constiterit in eisdem civitatibus et locis novos hujusmodi erigendos conventus, sine aliorum detrimento, commode sustentari posse » (14).

La constitution de Clément VIII, « *ex ordinariorum favore vel nimia exposcentium importunitate* », fut très mal observée. La conséquence fut l'amenuisement, faute de ressources suffisantes, de beaucoup de communautés, au point de compromettre la célébration du culte dans les monastères et la discipline régulière :

« Quo fit ut... monachi seu fratres aut religiosi ibi degentes manuteneri nequeant et ad tam exiguum numerum reducantur ut cultus divinus in eorum ecclesiis destituatur, ibique regularis disciplina, ut convenit, conservari non valeat... »

Informé, Paul V chargea la Congrégation des évêques et réguliers de rappeler les Ordinaires des lieux à la fermeté et de réglementer plus sévèrement les fondations. Ce fut l'origine du décret *Cum alias*, publié par Grégoire XV, le 7 août 1622 (15). Désormais, était-il décidé, aucune maison de quelque religion que ce soit ne serait érigée, si les revenus de la mense conventuelle, ou les aumônes habituelles, ne pouvaient suffire à l'entretien de douze religieux :

« ...Volens quod de cetero monasterium, conventus... religiosorum seu regularium cujuscumque etiam mendicantium ordinis, societatis et instituti quocumque nomine nuncupentur... in quacumque civitate vel oppido seu quocumque alio loco non erigatur,

(14) En cas de conflit entre les supérieurs intéressés et l'évêque, le recours des premiers au Saint-Siège était suspensif de la fondation en question.

(15) *Mémoires du Clergé*, t. IV, col. 1414.

nisi in eo saltem duodecim fratres aut monachi seu religiosi inhabitare ac ex reditibus et consuetis eleemosynis sustentari valeant... »

A cette première aggravation de la législation, le décret pontifical en ajoutait deux autres, à propos de l'enquête de l'Ordinaire du lieu auprès des supérieurs des maisons religieuses préexistantes. Désormais, l'enquête devait s'étendre, non seulement à la localité choisie pour la fondation, mais encore à toutes les localités environnantes, sur un rayon de quatre mille pas. De plus, au simple avis requis jusque-là, était substitué un consentement formel :

« ...Nisi... priores seu procuratores aliorum monasteriorum, conventuum seu domorum aliarum religionum... non solum in praedictis, sed etiam in aliis per quatuor millia passuum circumvicinis locis, ad id vocati et auditi fuerint, ac tali erectioni consenserint... »

Mais une incidente du décret ne renversait-elle pas tout ce bel échafaudage de précautions ? Il est permis de se le demander. Le décret poursuit en effet :

« Nisi alias ordinariis locorum constiterit religiosos monasterii, conventus, seu domus regularis sic erigendi seu erigendae, absque detrimento religiosorum in monasteriis seu domibus antea in civitatibus seu locis hujusmodi erectis degentium, ibi commode et congrue manuteneri et ali posse... »

Il est vrai que toute décision arbitraire de l'Ordinaire pouvait être déférée à la Congrégation des évêques et réguliers, que ce recours des religieux lésés était suspensif et, de surcroît, entraînait la nullité des attentats commis de bonne ou de mauvaise foi. Mais ce recours n'avait-il pas déjà été prévu par la constitution de Clément VIII ?

Quoi qu'il en soit de l'efficacité de l'opposition des religieux déjà en place, un moyen pour l'évêque de l'éviter était de choisir une localité libre de toute autre maison régulière. Mais même alors, l'autorisation prévue demeurait conditionnée par une enquête menée, cette fois, auprès des habitants, dont le consentement remplaçait celui des religieux inexistants :

« ...Si vero... nulli alii regulares inibi reperiantur, ordinarii locorum nihilominus diligenter inquirant, an locorum incolae et habitatores, quorum et consensum requirant, ac adhibeant, hujusmodi duodecim religiosos in conventibus instituendis, commode alere ac manutenere valeant ».

Le décret de Grégoire XV n'eut guère plus de résultat que la constitution de Clément VIII. Nous avons dit la réaction impérative d'Urbain VIII devant cet échec. Nous n'y reviendrons pas. Notons

cependant l'ordre donné par le Pape aux Ordinaires de publier solennellement la bulle *Romanus Pontifex* — et ils ne le pouvaient pas en France sans le placet du roi et l'enregistrement du document par le parlement — de la faire observer inviolablement, fût-ce par le recours aux censures ecclésiastiques, voire au bras séculier (15 bis).

3. *Conclusion.* — Mais faisons le point en ce qui concerne nos Clarisses.

a). En vertu du droit particulier au second Ordre franciscain, toute fondation dépend du placet du Ministre provincial des Frères Mineurs ; en vertu du décret de Trente et des constitutions pontificales postérieures, elles est soumise, en outre, à l'autorisation préalable de l'Ordinaire du lieu, qui remplace désormais, et pour tout le XVII[e] siècle, l'autorisation pontificale.

b). Jusqu'au décret de Grégoire XV, c'est-à-dire jusqu'au 17 août 1622, cette autorisation est libre de toute enquête sur les moyens de subsistance de la nouvelle communauté, chaque fois qu'il s'agit de Clarisses dotées d'un patrimoine conventuel, c'est-à-dire des Clarisses Urbanistes. Elle est par contre conditionnée par l'avis des autres religieux de la localité et soumise par conséquent à une enquête, lorsqu'il s'agit de Clarisses de la première Règle, Colettines, Observantes, Capucines, qui sont à inclure parmi les« Mendiants », visés, en 1603, par la constitution de Clément VIII.

c). A compter du décret de Grégoire XV, tout nouveau monastère doit pouvoir abriter douze moniales au minimum et assurer leur honnête subsistance, sans nuire aux communautés religieuses déjà en place. En conséquence, chaque fois que l'Ordinaire du lieu n'a pas de certitude sur les ressources du nouveau monastère ou les aumônes des fidèles, il doit procéder à une enquête et obtenir, avant de donner sa propre autorisation de fondation, le consentement, soit des autres religieux de la localité, soit celle des habitants, si la localité est libre de toute autre maison régulière.

II. — LA LEGISLATION ROYALE.

Quels mobiles poussèrent les rois à légiférer sur les fondations de monastères ? Comme l'affirme Louis XIII (16), voulurent-ils « pour l'avancement de la foi et religion », mettre un frein à « l'indiscrète dévotion » des fondateurs et l'orienter plus utilement « vers

(15 bis) Par la constitution *Instaurandae* du 15 oct. 1662, Innocent X soumit de nouveau l'érection des nouveaux monastères à l'autorisation pontificale; mais cette constitution ne concernait que l'Italie et les îles adjacentes. Nous n'avons donc pas à en tenir compte ici. *Mémoires du Clergé*, t. IV, col. 994.

(16) *Déclaration du* 21 nov. 1609.

les villes et provinces infectées de l'hérésie » ? Voulurent-ils assurer, en ce domaine, « l'ordre de l'Etat », comme l'avoue Louis XIV et l'avait déjà conseillé Richelieu dans son testament politique ? (17). Peu importe les motifs invoqués par le prince ou ses légistes, puisqu'à défaut des décrets de Trente et des constitutions pontificales qui n'eurent pas entrée dans le royaume (18), une réglementation s'imposait. Et telle fut bien l'origine d'une législation qui, tout en s'inspirant largement du droit de l'Eglise, en consacra l'éviction au profit du droit civil ecclésiastique gallican (19).

1. — *Les Patentes royales.* Depuis la fin du XIII[e] siècle, les archives de nos monastères de Clarisses s'étaient enrichies de nombreuses patentes royales, soit d'amortissement, soit de sauvegarde (20). Simples mesures de grâce, accordées à la sollicitation des fondateurs ou des moniales, ces lettres n'avaient rien qui puisse les assimiler aux bulles pontificales d'approbation ou d'autorisation. Aussi bien et quoi qu'on en ait dit, les dispositions canoniques concernant la fondation des monastères par les anciens Ordres, tel celui des Clarisses, n'eurent-elles leur pendant dans la législation royale qu'à compter du XVII[e] siècle (21).

(17) *Déclaration du* 7 juin 1659.

(18) Notons cependant que le décret de Trente fut repris par divers Conciles provinciaux, Rouen 1581, de monast. tit. 31; Bordeaux 1624, ch. 17; et par l'art. 28 du règlement des réguliers élaboré par l'Assemblée du Clergé de France, à compter de 1625. *Mémoires du clergé,* IV, col. 468-70.

(19) Au cours de ce chapitre consacré au droit civil ecclésiastique, nous avons utilisé, entre autres sources : A. DERRIEN, O.F.M. Cap. : *Le droit ecclésiastique concernant les érections de maisons religieuses dans l'ancienne France, du milieu du XVI[e] siècle à la Révolution.* Thèse dactyl. présentée en 1956 devant la Faculté de Droit can. de l'Institut cath. de Paris. Nous remercions notre confrère de nous avoir communiqué ce beau travail, bien que nous ne soyons pas toujours parfaitement d'accord avec lui.

(20) A notre connaissance, les premières patentes de ce genre concernent, dans le Sud-Ouest, les monastères de Millau, 25 oct. 1290 et Périgueux, 11 mai 1293. *Fondations du XIII[e] siècle,* p. 18, note 47.

(21) « A dater de la fin du XV[e] siècle, tout nouveau couvent ne peut être érigé que par l'octroi de lettres patentes », écrit IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme,* t. I, Paris 1905, p. 120. A partir du début du XVI[e] siècle, « nulle communauté religieuse ne peut s'établir, ni construire de monastère, sans la permission expresse du roy », note, de son côté, l'auteur anonyme de l'*Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Eglise,* Paris 1720, V[e] partie, p. 121. Nous ne pouvons, en ce qui concerne les monastères de Clarisses, accepter ces affirmations trop générales. Nous ne pouvons davantage suivre A. DERRIEN, p. 75, dans son allusion à « une permission présumée ou tacite » du roi !

Nous avons d'ailleurs bien spécifié que nous parlons de l'Ordre ancien qu'était celui des Clarisses, car il en fut autrement, au XVI[e] siècle et début du XVII[e] des nouveaux instituts ou même des branches nouvellement jaillies d'Ordres anciens. Cf. pour ceux-ci, A. DERRIEN, *Ouvr. cité,* p. 8 et suiv.

Il en fut autrement à compter de 1629 et surtout 1659. Les patentes royales, accordées à l'occasion de la fondation des monastères, changent alors d'objet et même de nature. Leur concession facultative, jointe à l'obligation de les solliciter, montre d'abord qu'elles ne sont, pour le prince, qu'une occasion de contrôle sur l'opportunité de la fondation et les garanties d'avenir que présente celle-ci. De plus, c'est l'existence légale elle-même des communautés qui est mise en cause, leur personnalité juridique, avec toutes ses conséquences de droit : possibilité de recrutement ; exercice de l'activité propre aux moniales ; formation et administration, chez les Urbanistes, d'un patrimoine conventuel, et, chez les Clarisses de la première Règle, recours à la quête et acceptation des aumônes ; pour toutes indistinctement, enfin, droit d'ester en justice (22). Avant la concession des patentes, en effet, aucun de ces droits n'est acquis à la nouvelle communauté. Mais il y a plus grave : les patentes demeurant un privilège, sont révocables à volonté par le prince qui les a concédées et, bien entendu, ses successeurs. D'où l'instabilité des monastères et non seulement de ceux qui, faute de solliciter les patentes, s'étaient eux-même voués à une simple existence de fait d'autant plus précaire qu'elle était illégale, mais encore des autres, comme on le vit bien à partir de 1666 et surtout de 1728. En vérité, le mot d'Olivier Martin n'est pas trop fort : par ces patentes le roi tenait les communautés « à sa discrétion » (23).

Mais, voici les textes qui établissent l'obligation des patentes :

« Avons dit et ordonné, déclare Louis XIII en 1629, qu'il ne pourra être fait aucun établissement de monastère, maison et communauté régulière... de l'un et de l'autre sexe, en quelque lieu que ce soit, même des Ordres ci-devant reçus et établis dans le royaume, sans notre expresse permission, par lettres signées par l'un de nos secrétaires d'état et scellées de notre grand sceau... Et en cas que, sans icelles lettres, il se fit, ci-après, aucun établissement, nous voulons qu'il soit nul et comme non fait, sans aucune espérance d'en obtenir, ci-après, aucunes lettres ou permission de nous... » (24).

« Et en cas qu'il se trouve aucunes communautés ou maisons religieuses établies sans avoir observé les formes désirées par nos ordonnances, déclare Louis XIV en 1659, nous voulons et entendons que nos juges royaux leur fassent commandement de se séparer incessamment et rompre leur communauté, à peine d'être

(22) Cf. l'analyse de ces droits dans A. DERRIEN, p. 11 et suiv.

(23) OLIVIER MARTIN, *Histoire du droit français des origines à la Révolution*, Paris, 1938, p. 491.

(24) *Mémoires du clergé*, IV, col. 471.

procédé contre ceux qui les composent, comme désobéissants...»(25) Et le roi d'ajouter en 1666 : « Nous déclarons, à présent comme pour lors, l'assemblée être illicite, faite sans pouvoir. Déclarons (en outre) lesd. prétendues communautés incapables d'ester en jugement, de recevoir aucuns dons et legs de meubles ou immeubles et de tous autres effets civils, comme aussi toutes dispositions tacites ou expresses, faites en leur faveur, nulles et de nul effet et les choses, par elles acquises où à elles données, confisquées aux hôpitaux généraux des lieux... » (26).

Accordées par le roi, ordinairement en conseil, en tout cas, à la sollicitation des fondatrices, les patentes ne pouvaient sortir leur effet, du moins à compter de 1659, sans leur publication et leur enregistrement, d'abord au parlement (27), puis, selon le cas, au bailliage, sénéchaussée ou siège de la juridiction royale, du ressort (28) et, finalement, à l'hôtel de la ville ou du lieu (29).

Cette procédure commandait toutes les autres autorisations. Dès 1629, Louis XIII défend en effet aux autorités municipales de « recevoir ou admettre aucun établissement de monastère, sans avoir, auparavant, obtenu lesd. lettres patentes » (30). En 1659, Louis XIV enjoint aux mêmes autorités et, de surcroît, aux évêques « ne souffrir aucun desd. établissements, sans, au préalable, avoir vu sa permission portée par les lettres patentes et enregistrée dans les cours souveraines » (31). En 1666 enfin, ce sont les supérieurs réguliers, généraux, provinciaux ou autres, qui ne peuvent « donner obédience aux religieux ou religieuses sous leur charge, pour faire un nouvel établissement, s'il ne leur est préalablement apparu des lettres patentes portant permission de le faire » (32).

(25) *Ibidem*, col. 474.

(26) *Ibidem*, col. 478.

(27) « Enregistrées en nos cours souveraines » (1659) « en nos cours de parlement » (1666). *Mémoires du clergé*, IV, col. 474 et 479. A l'inverse de A. DERRIEN, *ouvr. cité*, pp. 38 et 98, nous pensons que chaque parlement de province était compétent dans son ressort pour cet enregistrement et que son arrêt n'était pas du tout cumulatif d'un premier arrêt rendu par le parlement de Paris. Cf. Edit de 1666 et arrêt du parlement de Paris du 31 mars 1667, *Mémoires du clergé*, IV, col. 472 et 482.

(28) *Selon le cas*, disons-nous, alors que A. DERRIEN, p. 99, semble croire que l'enregistrement devait se faire dans chacune de ces juridictions. L'enregistrement, au siège compétent, se faisait à la diligence du lieutenant général, sur conclusion du substitut du procureur.

(29) Edit de 1666 et arrêt du parlement de Paris de 1667; *Mémoire du clergé*, IV, *col.* 479 et 483.

(30) *Ibidem*, col. 471.

(31) *Ibidem*, col. 473.

(32) *Ibidem*, col. 479.

Il semble qu'un tel réseau de précautions eût dû enrayer les abus. La seule multiplication des édits royaux nous montre qu'il n'en fut rien, malgré les peines portées contre les communautés illégales ou les autorités qui les avaient permises (33), malgré même la vérification des titres des maisons établies depuis moins de dix ans, ordonnée en 1659 et de nouveau en 1668 (34).

Si donc nous trouvons peu de patentes, dans les dossiers de fondations que nous étudierons plus loin, c'est que, dans nombre de cas, elles ne furent même pas demandées. Les monastères auront bientôt à souffrir de cet oubli ou de cette négligence, car la politique inaugurée par Louis XIV dès 1666 et reprise plus énergiquement par Louis XV en 1728, ne tendra à rien moins qu'à la diminution par suppression, du nombre des communautés, les premières visées étant, évidemment, celles que l'absence de patentes privait de toute existence légale (35).

2. — *L'autorisation de l'évêque.* De l'intervention de l'évêque du lieu, Louis XIII ne dit mot en 1629.

Louis XIV, par contre, déplore, en 1659, que nombre d'établissements religieux aient été, « contre l'ordre de l'Eglise », fondés « sans le consentement des évêques des villes », ce qui, dit-il, « a causé un grand scandale et fait naître diverses plaintes de voir l'autorité de l'Eglise méprisée » (36). Le roi rappelle, en conséquence, la nécessité de cette autorisation, mais c'est, en somme, pour préciser que celle-ci ne saurait être que subordonnée à l'octroi des patentes royales. Ne défend-il pas, en effet, « à tous archevêques et évêques et autres soi-disant avoir juridiction ordinaire dans l'étendue du royaume, de planter la croix, sur la porte desd. monastères ou communautés, de bénir leur oratoire ou chapelle, de donner l'habit de novice ou de recevoir à profession aucunes religieuses, qu'il ne leur ait apparu desd. lettres patentes, dûment enregistrées, « selon les modalités déjà précisées (37).

3. — *L'autorisation des municipalités.* Le Père Derrien semble croire que l'autorisation municipale était, avec celle de l'évêque, une des « deux formalités nécessaires, *depuis toujours*, à toute fondation religieuse » (38). Mais est-ce bien sûr ?

(33) *Ibidem*, col. 471, 474 et 478 et suiv.

(34) Déclaration de 1659 : *ibidem*, col. 474; Arrêt du parlement de Paris de 1668 : *Biblioth. Nation.* Mss. Fr. 10. 564, p. 53.

(35) Un exemple avoué d'absence de patentes est celui de la communauté des Urbanistes de Mur-de-Barrez, fondée en 1654 et qui ne se soucia des patentes qu'en 1734. Cf. plus loin.

(36) *Mémoires du clergé*, IV, col. 473.

(37) *Ibidem*, col. 478.

(38) A. DERRIEN, p. 75.

Certes, il est à conjecturer que les Clarisses, lorsqu'elles n'avaient pas été appelées par les municipalités elles-mêmes, avaient toujours la sagesse de s'entendre avec les autorités locales. Mais, ni en droit canonique, ni en droit civil ecclésiastique, « la nécessité » d'une autorisation municipale n'apparaît, avant le XVII[e] siècle.

En droit canonique, nous l'avons précisé (39), cette formalité ne fut prescrite qu'en 1622, par le décret de Grégoire XV, et encore dans les seules localités où nul autre établissement religieux ne préexistait à la nouvelle fondation. C'est si vrai, qu'antérieurement à cette date, les municipalités furent souvent priées directement par les Papes de bien vouloir s'intéresser à telle ou telle fondation, aider à la construction du monastère ou accorder protection à la communauté (40).

Quant au droit civil ecclésiastique, puisqu'il est difficile de voir l'obligation d'une autorisation dans la défense faite par Louis XIII, en 1629, « aux prévots des marchands, maires, échevins et corps de ville, de recevoir ou admettre aucune fondation », avant la concession des lettres patentes (41), c'est à Louis XIV qu'il faut arriver.

La déclaration de 1659 mentionne, et semble-t-il à l'égal de l'autorisation épiscopale, « le consentement des villes où les établissements doivent être faits » (42). Mais s'agit-il d'un consentement de fait, ou d'une autorisation indispensable ? Quoi qu'il en soit, notons que l'édit de 1666 ne parle plus que de « l'avis des maires, échevins, consuls, jurats ou capitouls » (43). Celui-ci est donné « en assemblée séparée et en présence du substitut du procureur général ». Il ne peut être émis, avant qu'il « soit apparu, par les patentes, des ordres du roi », à peine, pour les officiers municipaux, d'être « déchus des prérogatives et privilèges qu'ils pourraient avoir acquis par l'exercice de leur charge ». Il doit enfin, avec d'ailleurs l'ensemble du dossier, notamment les patentes et leur arrêt d'enregistrement, être « mis dans les registres de l'hôtel commun de la ville ou du lieu ».

Telle est la législation royale dont on pourra suivre l'application, assez inégale, dans l'histoire de nos fondations, lorsque, du moins, les dossiers d'archives le permettront.

(39). Cf. plus haut, p. 133.

(40) Cf. par exemple, *Fondations du XIII[e] siècle*, pp. 18 et 19.

(41) *Mémoires du clergé*, IV, col. 471. Nous ne voyions, pour notre part, dans cette phrase, qu'une simple mais formelle invitation à contrôler l'existence des patentes.

(42) *Ibidem*, col. 473.

(43) *Ibidem*, col. 478.

III. — LES FONDATIONS

Argentat.

Cette fondation appartient à l'épiscopat de Jean de Genouillac de Vaillac (44) qui vit huit maisons religieuses « peuplées de saintes âmes et fondées par des saints » surgir à Tulle et de plus nombreuses encore dans les limites actuelles du diocèse (45).

Comme il en avait été à Tulle, l'arrivée des Clarisses à Argentat (46) suivit de près celle des Frères Mineurs Récollets (47). A quelle date ? Antérieurement à 1633, sans qu'il soit possible de préciser davantage (48). De cette fondation, en effet, aucun détail ne saurait être avancé car les documents font défaut pour quasi tout le XVII[e] siècle. Une seule chose certaine, c'est que les Clarisses n'étaient rattachées à aucune des provinces franciscaines d'Aquitaine et que, si les Récollets furent pour quelque chose dans la fondation de leur monastère, ils en déclinèrent la direction (49).

Celle-ci revint donc à l'Ordinaire, comme en témoignent, à la fin du XVIII[e] siècle, les procès-verbaux de visite annuelle du monastère par l'évêque ou ses vicaires généraux. De ces documents, retenons le constat d'une régularité sans défaillance et l'évolution de la « mise ordinaire » qui passe de 3 015 livres en octobre 1772 à 10 554 livres en septembre 1781, 16 523 en septembre 1787 pour tomber à 4 815 livres, le 30 septembre 1790 (50).

Mais à cette dernière date, la communauté est à la veille d'abandonner le monastère. Deux mois auparavant, 30 juillet 1790, le Procureur de la commune d'Argentat avait d'ailleurs signifié aux Clarisses l'obligation de prêter, dans les trois jours, le serment civique, sous peine de fermeture immédiate du pensionnat de jeunes filles qu'abritait le monastère. Comme il se devait, la communauté unanime l'avait refusé (51). Cette fidélité se poursuivit après la dispersion et c'est ce qui valut à trois des survivantes, Marie du Bar, Catherine d'Araqui et Marie-Louise Maralliat de pouvoir se joindre, en 1806, aux restauratrices du monastère d'Aurillac (52).

(44) Evêque de Tulle de 1599 à 1652.

(45) J.-B. POULBRIERE, *Histoire du diocèse de Tulle*, Tulle 1885, pp. 266 et 281.

(46) Dans l'ancienne vicomté de Turenne ; aujourd'hui : chef-lieu de canton, Corrèze.

(47) *Arch. de la Corrèze*, 5 F 35, n. 5. (Collect. Morelly).

(48) A l'exception de quelques pièces comptables sans intérêt ici. *Arch. de la Corrèze*, H 71; 2 F. 69; 5 F 35.

(49) En vertu d'une décision custodiale du 29 juin 1609 « *de non suscipienda cura monialium* » confirmée par bref de Paul V, le 18 nov. 1610.

(50) *Arch. de la Corrèze*, H 104.

(51) *Ibidem*, 5 F 35, n. 5.

(52) *Chroniques du monastère d'Aurillac*, conservées aux *Arch. des Clarisses de La Roche-sur-Yon*.

Astaffort.

Nous ignorons tout de l'origine et des fondateurs de ce monastère. Nous savons seulement qu'il existait à peine lorsqu'en 1652 les troupes royales et celles de Condé se rencontrèrent aux abords de la petite ville (53), ce qui provoqua un vœu de la communauté à sainte Claire pour obtenir sa protection. Les Clarisses, nous dit un historien local, s'étaient établies dans une maison donnée par le prêtre Lachin et bientôt complétée par une place de maison, achetée six cents livres au sieur Dampierre, puis un « très vaste » enclos (54).

Le même historien affirme que le monastère comptait de 28 à 30 religieuses. Pour notre part, nous en avons dénombré 14 et une novice en 1689, 19 en 1702, 22 dont 5 converses en mars 1790 (55). La communauté avait une réputation de richesse. De fait, nous lui connaissons, à la fin du XVII[e] siècle, huit métairies disséminées à Cuq, La Loque et Saint-Pesserre et dont les revenus dépassaient les besoins, témoin le prêt de deux mille livres consenti, en 1683, au seigneur de Saint-Mésard (56).

Mais cette prospérité ne se maintint pas et, en 1781, l'abbesse aux abois n'eut d'autre moyen de satisfaire aux créanciers les plus exigeants que de recourir au Ministre provincial d'Aquitaine ancienne, le P. Bertrand Chatillon, qui lui avança mille livres sur « son pécule personnel » (57). Consécutive, sans doute, à la banqueroute que l'on sait, cette gêne devait dater d'assez longtemps puisque le monastère fut un de ceux que le gouvernement royal décida de sacrifier à cause de leur pauvreté. Supprimé de jure, à une date qui nous échappe mais qui est antérieure à 1767 (58), il n'en subsista pas moins jusqu'à la Révolution, grâce à l'estime que valaient à des moniales, d'ailleurs très régulières, un pensionnat pour les jeunes filles aisées, une école gratuite pour les enfants du peuple et, de surcroît, le soin, à domicile, des malades indigents (59).

Le vandalisme préfectoral qui détruisit, au XIX[e] siècle, les archives révolutionnaires de l'Agenais nous prive de tout renseignement sur la disparition du monastère en 1792, l'attitude et le sort des Clarisses. Raison de plus de mentionner la lettre adressée au cardinal

(53) Astaffort : chef-lieu de canton, dép. du Lot-et-Garonne.

(54) A l'emplacement de l'actuelle gendarmerie. C. BARRADAT DE LACAZE, *Astaffort en Agenais*, Paris 1885, p. 86 et suiv.

(55) *Arch. nat.* D XIX, 3, liasse 32. *Arch. du Lot-et-Gar.* E Supplément, 82.

(56) *Arch. du Lot-et-Gar.*, loc. cit.

(57) *Ibidem.*

(58) *Rapport du ministre prov. d'Aquitaine ancienne à la commission des Réguliers*, dans *France Franciscaine*, t. 5 (1932), p. 132.

(59) C. BARRADAT DE LACAZE, p. 87.

Caprara, le 12 mai 1806, par deux survivantes de la communauté, âgées l'une de cinquante ans et l'autre de quatre-vingt-quatre, pour obtenir la commutation du bréviaire en d'autres prières. Cette supplique qui se clôt sur ces mots : « l'état de misère où nous sommes ne nous permet pas d'affranchir notre lettre ; nous vous en faisons, Monseigneur, des excuses ; on nous a même fourni le papier ; que Dieu soit béni ! », est un éloquent témoignage de fidélité (60).

Aubeterre.

Ce monastère fut fondé, sur la paroisse Saint-Jacques-d'Aubeterre (61), par le maréchal François d'Esparbès, seigneur de Lussan et La Serre et sa femme Hypolithe Bouchard, vicomtesse d'Aubeterre. La date de cet établissement est incertaine : « Vers 1620 », note le Pouillé du diocèse d'Angoulême (62). Etant donné cependant qu'à la mort du fondateur, en janvier 1628, la communauté était déjà organisée, avec abbesse et noviciat régulier (63), nous retiendrons la date de 1620 comme celle de l'arrivée des premières Clarisses (64).

Nous n'avons pas d'autre détail sur cette fondation et l'histoire du monastère nous échappe, elle aussi, presque totalement. Voici les quelques glanes recueillies. D'abord sur l'effectif de la communauté. Le Pouillé cité nous dit qu'on y compta jusqu'à 28 professes à la fois. Nous n'avons cependant rencontré que 7 moniales et 1 novice au 9 octobre 1628, 15 moniales au 13 février 1737, 14 moniales et 4 converses au début de 1790 (65). Quant aux ressources du monastère, elles étaient de 5 500 livres de revenus pour 1 500 livres de charges, en 1790, et se trouvaient assurées, soit par les domaines de Champagnac en Périgord et Blorotie, soit surtout par des rentes constituées (66).

La Révolution emporta le monastère. Dans son ensemble, la communauté avait opté pour la vie commune. Deux moniales cependant

(60) *Annales franciscaines*, t. 10 (1910), p. 332.

(61) Aubeterre-sur-Drone, chef-lieu de canton, arr. d'Angoulème, Charente.

(62) J. NANGLARS, *Pouillé historique du diocèse d'Angoulême*, Angoulême 1900, t. 3, p. 168.

(63) *Arch. de la Charente*, H 39.

(64) Le monastère dépendait du ministre provincial d'Aquitaine nouvelle, comme le prouvent les actes du chapitre célébré à Auch en 1642. Ce fut donc une communauté de cette province qui envoya les premières Clarisses à Aubeterre ; peut-être celle de Condom où le fondateur avait une fille, Madeleine d'Esparbès. Cf. *Aquitaine séraphique*, Tournai 1907, t. 4, p. 631.

(65) *Pouillé cité* et *Arch. de la Charente*, loc. cit.

(66) *Ibidem.*

et une converse firent défection et ne rougirent pas d'écrire à l'Assemblée nationale leur satisfaction d'avoir recouvré la liberté (67).

Les deux monastères d'Aurillac.

En 1618, le roi acceptait la démission d'Izabeau de Pontier et nommait abbesse perpétuelle des Clarisses Urbanistes de Boisset (68) une religieuse de moins de trente ans, Françoise de Reilhac (69). Issue d'une ancienne famille de la région que ses alliances rendaient assez influente, même à la Cour, cette religieuse avait été attirée, toute enfant, au monastère par sa tante Gabrielle de Reilhac, dans l'intention avouée de lui transmettre la charge qu'elle détenait elle-même (70). La mort de la tante retarda le projet, mais hélas pour quelques années seulement.

Cette nomination d'une jeune abbesse sans vocation et jusqu'alors peu soucieuse d'une Règle gênante pour ses habitudes mondaines et même, osons le qualificatif, équivoques, fut une catastrophe pour les quelques éléments sains de la communauté qui voyaient s'évanouir l'espoir d'une réforme plus que nécessaire.

La situation lamentable du monastère ne put cependant se prolonger indéfiniment. Alerté, en 1624, par l'un des derniers scandales de l'abbesse et qui faisait grand bruit au bailliage d'Aurillac (71), l'Or-

(67) Les défections de ce genre furent extrêmement rares dans les monastères d'Aquitaine. Voici la lettre, datée du 16 août 1790 : « Nous n'avions jadis d'autre expectative que la mort... mais vous avez brisé nos fers, vous nous avez rendues à nos parents, à nos amis. Quelle douce satisfaction nous goûtons en ce jour ! Nous vous prions d'agréer le tribut de notre juste reconnaissance et nous vous supplions, nos Seigneurs, au nom des vertus de cette liberté sacrée, seule conquête digne de vous, de prendre notre sort en considération et vous l'aurez entièrement allégé dès que vos moments vous permettront de fixer nos pensions ». *Arch. nation.* D XIX, 25, liasse 389. Cf. également : *Arch. de la Charente*, L 783, n. 153.

(68) Boisset, com. du Cantal, canton de Maurs. Sur ce monastère, fondé en 1333, cf. *Fondations du XIV[e] siècle*, p. 8.

(69) Reilhac ou Rilhac, actuellement lieu-dit à quelques kilomètres de Boisset. Boisset était l'un des monastères d'Urbanistes que les rois, depuis François I[er], considéraient comme des bénéfices à leur nomination. Cf. AGATHANGE BOCQUET, O.F.M. Cap., *Louis XIV et le droit d'élection dans les monastères de Clarisses Urbanistes ;* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 51 (1950), p. 41 et suiv.

(70) La mort prévint en 1602 Gabrielle de Reilhac et la nièce dut attendre quinze ans sa nomination à la charge d'abbesse.

(71) Ces faits : assassinat et tentatives d'assassinat, ont été narrés tout au long par l'Abbé DELMAS, *Le monastère Sainte-Claire de Boisset*, Paris 1884, p. 30.

dinaire du lieu (72) résolut, à défaut des supérieurs de l'Ordre franciscain, d'y pourvoir sans retard. La première solution envisagée fut la suppression du monastère au profit de la collégiale de Murat et la dispersion des onze moniales qui le peuplaient (73). Mais la famille de l'abbesse eut d'autant moins de peine à écarter le danger que le roi ne tenait pas à la disparition d'un monastère à sa nomination. L'évêque, Charles de Noailles, ne renonça pas et, faisant état du vœu émis, en 1605, par l'assemblée générale du clergé et entériné par le roi (74), il sollicita d'Urbain VIII et de Louis XIII le transfert du monastère en « ville close ». Les deux autorités y consentirent (75) et, le 12 avril 1625, les Clarisses quittaient Boisset pour Aurillac où elles s'établissaient rue d'Aurinques.

Les Frères Mineurs d'Aquitaine ancienne avaient un couvent dans cette ville depuis le XIII[e] siècle. Ne pouvant se dérober, comme ils l'avaient fait quand il s'agissait de la communauté de Boisset, ils acceptèrent la direction des Clarisses. A la condition cependant que l'abbesse recevrait les ordonnances de réforme portées par le Ministre général de l'Ordre, au cours de sa visite de 1609 aux monastères du Sud-Ouest, celle notamment qui imposait la triennalité de la charge abbatiale (76).

Ceci ne fut pas du gré de Françoise de Reilhac. Elle promit cependant sa démission mais la refusa, le moment venu, et porta l'affaire devant les juridictions séculières auprès desquelles elles entretint la querelle vingt années durant. Finalement, par une de ces décisions qui ne satisfont personne, le roi, dans un arrêt du conseil privé en date du 30 août 1644, rétablit les élections triennales dans le monastère tout en confirmant à l'appelante son brevet d'abbesse perpétuelle.

(72) François de Noailles, évêque de Saint-Flour, mais qui intervient ici en qualité d'Abbé de Saint-Gérault, « dominus spiritualis et temporalis Aurilia-ci ». *Gallia christiana*, t. 2, col. 467.

(73) Abbé DELMAS, p. 36.

(74) Au sujet de ce transfert des monastères « champêtres », cf. plus loin.

(75) Abbé DELMAS, p. 35. Les Registres des Réguliers de la Congrégation des Evêques et réguliers, t. 35, f. 299 (*Arch. Vatic.*) portent l'acquiescement d'Urbain VIII à la translation, le 11 sept. 1626.

(76) *Ordonnance* 26 : « Comme les décrets des Souverains Pontifes défendent aux abbesses et autres religieuses qui sont en charge de pouvoir les exercer au-delà de trois années et qu'ils décernent même, contre les supérieurs majeurs qui le permettraient, la peine de leur propre déposition, nous ordonnons qu'aussitôt que le trienne de l'abbesse ou mère supérieure aura expiré, il soit procédé à l'élection d'une nouvelle abbesse, suivant le commun usage de l'Ordre... » Publié par IZAAC BOYER, O.F.M. Reg. Obs. dans *La Règle de Sainte-Claire suivant la constitution du Pape Urbain IV... ensemble les ordonnances, constitutions, statuts et règlements généraux et provinciaux de l'Ordre des Frères Mineurs de la régulière observance de la grande province d'Aquitaine pour la discipline régulière des Religieuses Urbanistes...* Paris 1743, p. 164.

C'en était trop : découragées, 27 moniales sur 29 décidèrent de s'écarter de l'abbesse indigne et supplièrent l'Ordinaire de les autoriser à fonder un autre monastère. Louis Barbier de la Rivière y consentit volontiers, à une date qui nous échappe, et, à leur tour, les Consuls de la ville, le 26 septembre 1649 (77). Le 1er octobre suivant, la nouvelle communauté s'installait dans une résidence provisoire du faubourg des Carmes (78) et se plaçait sous le vocable de Saint-Joseph dont elle avait imploré tout particulièrement l'assistance.

Restait à régler la question du patrimoine conventuel. A la réserve d'une pension à faire à l'abbesse et à ses deux compagnes, ce patrimoine eût dû revenir à la communauté. Mais Françoise de Reilhac déclara intangibles les biens de fondation qui constituaient le temporel du « bénéfice abbatial » qu'elle tenait du roi (79). Sur les instances de l'Ordinaire, elle accepta cependant de composer et, par accord du 17 octobre 1650, tout le temporel de l'ancien monastère demeura à l'abbesse, tandis que les Clarisses de Saint-Joseph recevaient leur linge, leurs meubles, la moitié des ornements liturgiques, leurs dots individuelles, 3 000 livres enfin prises sur les dots des sœurs défuntes ou transférées à Castres (80).

Le temporel du nouveau monastère était, on le voit, plus que modeste. Mais le roi accepta de s'en contenter et, en 1651, délivra les patentes qui autorisaient la fondation (81). D'autre part, les sympathies que tant de fidélité à l'idéal franciscain avait déjà suscitées se multiplièrent et, quelques années plus tard, la communauté disposait de 80 000 livres pour la construction du monastère.

Celui-ci s'éleva en face du couvent des Cordeliers (82) ce qui n'alla pas sans quelques chicanes de la part de ceux-ci, vexés de voir les Clarisses préférer la juridiction de l'Ordinaire, c'est-à-dire des Abbés de Saint-Gérauld, à la leur. Mais on composa et la communauté qui

(77) *Gallia christiana*, t. 2, col. 467 ; *Arch. du Cantal*, II, 7, couvent Saint-Joseph, 1.

(78) Dans la rue du Buis, maison Maurin, plus tard Hôtellerie de Trabut. GOURLAT LAVERINE, *Annales historiques d'Aurillac, Mss. fin XVII[e] siècle*, f. 55. *Arch. du Cantal*, F 259.

(79) Ce temporel ne comprenait plus alors que l'ancien monastère de Boisset avec le grand enclos qui en dépendait et la rente annuelle de 250 cestiers de seigle, 20 de froment et 32 livres en espèces. *Arch. du Cantal*, II 7, couv. Saint-Joseph, 1, DIRIBIER DU CHATELET, *Dictionnaire statistique ou historique du département du Cantal*, Aurillac 1852, p. 155.

(80) « De consilio domini spiritualis et temporalis Auriliaci praefata domina transegit ». *Gallia christiana*, t. 2, col. 467. Cf. également GOURLAT LAVERINE, *ouvr. cit.*, p. 56. Sur la fondation de Castres par trois anciennes Clarisses du Boisset, cf. plus loin, p. 158.

(81) Abbé DELMAS, p. 40. Nous n'avons pu retrouver ces patentes.

(82) *Ibidem*, p. 40 et DIRIBIER DU CHATELET, p. 156.

occupait son monastère depuis 1663 put en faire consacrer l'église le 9 août 1665 (83).

Faute de documents, l'histoire de cette communauté nous est à peu près inconnue. Au nombre d'une trentaine — 26 moniales et 4 converses en 1791 (84) — les Clarisses de Saint-Joseph furent d'abord régies par la Règle d'Urbain IV et les constitutions élaborées par le chapitre général des Frères Mineurs de 1639 (85) adaptées cependant au monastère par un règlement particulier. Puis, vers la fin du siècle, elles firent rédiger des constitutions spéciales. Approuvées en 1687 par l'abbé d'Aurillac, Claude de Baral, évêque de Troyes, elles furent imprimées la même année et communiquées aux Clarisses de Saint-Joseph de Castres (86).

La Révolution trouva les moniales unanimes dans leur désir de vie commune. Chassées de leur monastère, le 29 septembre 1792, elles ne tardèrent guère à se regrouper et, la paix religieuse étant revenue, n'eurent de cesse qu'elles aient retrouvé un monastère. Le leur ayant été transformé en hôpital, elles achetèrent 30 000 francs en 1806 l'ancien couvent des Carmes et y réorganisèrent la vie conventuelle, sous la houlette d'une nouvelle abbesse élue le 26 avril de la même année. Cette hâte et la ferveur de la communauté valut au nouveau monastère de devenir le centre de ralliement de toutes les anciennes Clarisses de la région désireuses de reprendre la vie commune. Nous en avons compté vingt-et-une, venues d'un peu partout mais surtout d'Argentat, Cahors, Saint-Amand au diocèse de Clermont. Parmi ces rescapées : l'héroïque abbesse de Cahors, Sœur Saint-Michel de Pétra qui avait failli périr sur l'échafaud et mourut abbesse du nouveau monastère (87).

Mais nous en avons oublié le monastère de la rue d'Aurinques. Françoise de Reilhac continua d'y porter son titre d'abbesse de Sainte-Claire-d'Aurillac, bien qu'elle ne comptât plus que deux sujets. Loin de venir à résipiscence, elle s'obstina dans son opposition aux Clarisses de Saint-Joseph et son dessein de les frustrer définitivement du patrimoine de l'ancien monastère de Boisset. Vers la fin de sa vie, elle résigna donc son « abbaye » entre les mains du roi et celui-ci en « fit don aux religieuses de la Visitation Sainte-Marie-d'Aurillac », comme nous l'apprend la lettre du 16 juillet 1700 qui priait le pro-

(83) GOURLAT LAVERINE, f. 56.

(84) *Arch. nation.* D XIX, 8, liasse 125.

(85) Sur ces constitutions, cf. H. HOLZAPFEL, O.F.M., *Manuale historiae Ord. FF.MM.* Fribourg 1909, p. 591.

(86) *Règle des Religieuses de Sainte-Claire appropriée aux usages de la Maison Saint-Joseph d'Aurillac*, Troyes 1787.

(87) *Chroniques des Clarisses d'Aurillac*, actuellement à La Roche-sur-Yon, Vendée.

tecteur des affaires de France à Rome de solliciter « les bulles d'union de la dite abbaye au dit monastère de la Visitation » (88).

Beaumont-de-Lomagne.

Le monastère de Beaumont-de-Lomagne (89) est l'un de ceux qui ont laissé le moins de traces chez les historiens et dans les dépôts d'archives. Nous serons donc nécesairement très bref.

La petite ville possédait déjà depuis plus d'un siècle un couvent de Frères Mineurs réformés de la province d'Aquitaine ancienne (90) lorsque les bases d'un monastère du second Ordre y furent posées, le 3 décembre 1632, par un essaim de Clarisses Urbanistes de Montauban, conduites par Cécile de Beauregard, leur première abbesse (91).

Cette fondation, due ici encore au désir des habitants de posséder des religieuses pour l'éducation de leurs filles (92), se fit dans une maison offerte, en 1628, dans « le quart sud-est de la ville », par Antoine Arnaud de Faudoas, seigneur d'Avensac (93). Nous ne savons pas ce que fut ce monastère dont l'emplacement est aujourd'hui occupé par un collège de jeunes filles (94), mais son aménagement fut lent et son église était encore à construire en 1679 (95).

Les ressources de la communauté étaient en effet modestes. Vers la fin du XVII[e] siècle, le temporel se réduisait aux pensions viagères assurées aux moniales par leurs familles (96). En 1772, il comprend une pièce de vigne et quelques rentes constituées sur le trésor royal, soit 2 264 livres 10 sols de revenus pour 330 livres de charges fixes, ce qui ne laissait que 1 100 livres à consacrer à la nourriture et entretien de la communauté. On comprend dès lors que celle-ci n'ait jamais

(88) Abbé DELMAS, p. 47.

(89) Chef-lieu de canton, arr. de Castelsarrazin, Tarn-et-Garonne.

(90) H. LEMAITRE, *Géographie historique des établissements de l'Ordre de saint François en Aquitaine*, dans *Revue d'Histoire franciscaine*, t. III (1926), p. 543.

(91) C. DAUX, l'*Ordre franciscain dans le Montalbanais*, p. 105, Montauban 1904.

(92) En 1789, les Clarisses possèdent encore un pensionnat interne et une école publique pour les petites filles. *Arch. nat.*, D XIX, 5, n. 45.

(93) Exactement, le 28 juillet 1628. A. LEDRU, *La Maison de Faudoas*, Paris 1908, t. I, p. 77. Le fait est probablement à rapprocher de la présence dans le monastère, en 1642, de deux religieuses de la maison de Faudoas : Marie d'Avensac et sa sœur Marthe de la Caussade.

(94) Après l'avoir été par l'Institution catholique Sainte-Marie.

(95) C'est en effet par délibération consulaire du 6 juillet 1679 que fut cédé à la communauté, le terrain où devait s'élever son église.

(96) GALABERT, *Villes et institutions religieuses de la généralité de Montauban avant 1715*, dans *Bulletin de la Société arch. du Midi de la France*, t. 5, (1902) (p. 185).

compté qu'un petit nombre de religieuses : six sœurs de chœur et une converse, en 1789 (97).

Au spirituel, le monastère dépendit quelques années des Frères Mineurs d'Aquitaine nouvelle. Mais, en 1642, la nomination d'une abbesse indésirable à la communauté suscita une telle révolte dans le monastère que les Frères Mineurs décidèrent d'en abandonner la direction. Voici la notification de cette mesure à la communauté (98) :

« Frère Pierre Mandraud (99), de l'Ordre des Frères Mineurs de la régulière observance de la province d'Aquitaine des Réformés, Custode de Peyrigort et commicère provincial sur le monastère saincte Clére de Beaumont, aus vénérables seurs dudit monastère, Salut.

Ayant tanté tous les remèdes ordinères qu'il nous a esté possibles de vous montrer deuement et religieusement ce que vous devez à vos Supérieurs et voyant que, au lieu de les ambrasser, vous les regetez antièrement, n'ayant non seulement voulu obéir à la révérende Mère de Castelnau (100) abbesse par nous demandée et confirmée par le définitoire tenu à nostre Chapitre d'Aux (101), le premier jour de janvier de la présente année, incin que nous vous avons commandé par le mérite de saincte obédiance et soubs pene d'excommunication, par notre ordonnance du vint sisiesme de février de la mesme année, avec connoissance de cause, vous mesme aves faict une ellection tumultueuse et chismatique de la personne de la sueur Marte de la Causade, seur de la seur Marie d'Abencat qui naguières a escandalisé vostre monastère, afin que ladite seur vous commandat en ladite qualité d'abbesse et vous permit de vivre comme vous avez fait par le passé, au grand escandalle de nostre Ordre, et de plus aves retirée de prison ladite seur Marie d'Avensac (102) à icelle prison condamnée par sanctance du révérend Père François Tholosani, commicère à ce député, an dacte du ving quatriesme octobre mil cis sans quarante, et aves anfin jeté hors de vostre monastère, an notre présance, ladite

(97) *Arch. nat.* D XIX, 5, n. 45.

(98) Nous publions d'autant plus volontiers cette pièce qu'elle est la seule de ce genre que nous ayons découverte dans nos recherches sur les Clarisses du Sud-Ouest. Nous en avons respecté fidèlement l'orthographe. *Arch. du Tarn-et-Gar.*, 97 J.

(99) Nous retrouvons ce religieux Ministre provincial en 1661, mais il mourut en octobre de la même année. *L'Aquit. séraph.*, t. 4, p. 135.

(100) Si l'abbesse nommée était, comme nous le pensons, Hélène de Castelnau, on comprend que la communauté l'ait récusée. Cf. *la présente étude*, p. 171. Ceci n'excuse cependant pas les Clarisses de leur insubordination obstinée.

(101) C'est Auch qu'il faut lire. Cf. sur ce chapitre dont les résultats furent si discutés, *Aqu. séraph.*, t. 4, p. 87 et suiv.

(102) Cf. plus haut, note 93.

mère de Castelnau, vostre légitime abesse, au grand mépris de nostre authorité et de vos supérieurs,

Nous à ces causes, veu les indésances, violances et atantas par vous commis tant contre la persone de ladite mère de Castelnau que la nostre, contenus dans nostre verbal, et que vous n'aves point voulu randre l'obéissance à vos supérieurs, incin que vostre règle vous oblige, voyant qu'il ni a nulle espérence ni moyen quapable de vous mestre dans le chemin du Ciel, à quause des subgestions que les séculiers vous donnent par la complésance que vous leur rendes et que mesme, au mépris de la Court (103), vous aves respondu que vous ne nous recognoiciez pas pour supérieur, après que mesme vous nous aves donné vos auditions et souffert l'assamblée capitulère ou ladite mère de Castelnau a esté par nous confirmée abesse,

Nous, à ces causes, par le pouvoyr à nous donné par nostre révérend père Paul Bagen, provincial (104), contrains par vos excès, vous avons dénoncées excommuniées et indignes de manger à la table du Seigneur et frécanter ses sacremans, comme retranchées incin que des mambres pourris de son précieus Corps, métant à cet effet vostre dit monastère an interdit et vous austres es mains du diable par les cérimonies ordinères. Et nous déclarons, par le pouvoyr qui nous a esté donné de celui qui nous a anvoyé et de tous les révérens pères de nostre province, que nous vous délésons et nous démetons de la juridiction, direction et pouvoyr que nous avon eu autres fois sur vous et vostre monastère et ordonons que nostre présante sanctance d'excommunication, de délécement et démition vous sera intimée par nostre secrétère.

Faict à Beaumond, ce disiesme mars mil cis sans quarante deus. F. P. Mandraud, commissiaire sud. Du mandement dudit révérend père Commicère, F. E. Cazenove, secr. ».

Les Clarisses passèrent donc sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu (105) qui rétablit d'ailleurs rapidement la paix et la régularité dans le monastère.

Lorsque survint la Révolution, les moniales optèrent à l'unanimité, en 1789, pour la continuation, en communauté, de leur vie religieuse. Ce ne fut d'ailleurs pas sans mérite qu'elles demeurèrent dans leur monastère. Dès les premiers mois de l'année 1791, en effet, le curé schismatique du lieu, de complicité avec la municipalité, fit fer-

(103) Ceci semble indiquer que l'affaire fut portée devant le Parlement de Toulouse, mais nous n'avons trouvé aucune trace de l'intervention de celui-ci.

(104) Elu au susdit chapitre d'Auch.

(105) Nous n'en trouvons en effet plus aucune mention sur les tables capitulaires d'Aquitaine nouvelle.

mer leur église, confisquer pierre, vases et ornements sacrés et prétendit contraindre les pauvres filles à entendre la messe des prêtres assermentés. Elles s'en plaignirent, d'abord au département, puis au Ministre de l'intérieur (106). Celui-ci, par lettre du 26 août 1791, pria les administrateurs du département de faire cesser ces vexations :

> « Juesques à quand, Messieurs, méconnaîtra-t-on la Constitution au point de la violer en croyant observer religieusement ses principes ? Les Religieuses de Beaumont ont réclamé son exécution et la protection de l'Assemblée nationale qui m'a renvoyé leur demande... Un député dont les principes ne sont point équivoques et pour qui la sûreté et la tranquillité d'une sœur religieuse au couvent de Sainte-Claire sont de nouveaux motifs d'intérêt, me presse de donner les ordres les plus positifs pour leur assurer ce que la loi accorde à tous les citoyens : protection contre la violence et l'oppression, liberté de conscience et sûreté dans son asile... »

La persécution cessa quelques semaines et le procureur de la commune put assurer les administrateurs départementaux que « les dames religieuses avaient journellement les messes de différents prêtres dans leur église ». Mais le curé n'avait pas désarmé et, sous prétexte « des troubles et désordres publics causés dans la ville par les dites Dames religieuses de Sainte-Claire, à l'occasion des messes que les prêtres réfractaires et non conformistes affectaient d'aller célébrer dans l'église des dites religieuses et de l'assentiment que les dites dames y donneraient soit en fournissant les ornements, soit en faisant des signaux pour avertir et attirer leurs adhérents », il fit de nouveau enlever de l'église la pierre sacrée et la sainte Réserve.

Obligé de capituler une deuxième fois sur les injonctions des officiers du district de Grenade, le curé remit les choses en état et la municipalité promit « de donner tout son soin pour procurer aux dites religieuses le secours d'un prêtre, conformiste ou non conformiste, qui leur fût agréable ».

C'était trop beau pour durer : en septembre 1792, les Clarisses furent expulsées de leur monastère. Nous les retrouvons, un peu plus tard, sur les états des pensionnaires du district. Sans doute y figurent-elles munies d'un certificat de civisme et d'une attestation de serment de liberté-égalité. Mais on sait que ce serment n'avait pas été condamné, pas plus d'ailleurs que la sollicitation d'un certificat de civisme. Une note portée par l'état du 13 fructidor, an II, nous indique d'autre part que nos Clarisses n'avaient pas démérité

(106) Par l'intermédiaire d'un député à l'Assemblée nationale qui comptait sa propre sœur parmi nos Clarisses.

de leur profession religieuse : « Elles vivent retirées dans leur famille et se répandent peu au dehors ; mais leur opinion politique se ressent de leurs idées fanatiques religieuses » (107).

Castelnau-Magnoac.

L'histoire de ce monastère a déjà été écrite d'après les sources les plus sévères et nous aurions pu nous contenter d'y renvoyer (108), si nous n'avions eu la bonne fortune de retrouver une copie authentique des actes de fondations (109). Comme ceux-ci portent la plupart des formalités de droit que nous avons décrites au début de notre étude, nous les transcrirons largement.

> « Comme ainsy soit et par les parties bas écrittes ait été narré que depuis long temps on eut désiré d'établir un monastère dans la ville de Castelnau de Maignoac et que Dame Madgeleine d'Espénan, abbesse du couvent de Sainte-Claire de Moyssac, ayant été en bonne volonté d'effectuer le bon dessein des habitans de lad. ville, il eut été proposé, dans le Conseil de la Jurade d'icelle qui feut assamblé pour cest effet, en la forme et manière accoutumées, dans la maison commune, de vouloir résoudre sur la volonté de lad. tellement que, par délibération publique, il feut arrêté qu'en cas que lad. Dame voudroit fonder un couvent de son Ordre proche l'église de Sainte-Anne et que Messieurs du chapitre et vicaire perpétuel et toute la communauté y voudroint consentir, lad. ville lui donneroit la somme de six cens livres tournoises, pour l'aiyder à supporter les frais de la bastisse, sans s'obliger à autre chose... » (110).

Ce préambule de l'acte de fondation nous indique la genèse de l'établissement des Clarisses à Castelnau (111) et ses divers artisans : les habitants qui réclament une maison religieuse, la Jurade du lieu qui offre six cents livres, les chanoines de la collégiale Notre-Dame qui laissent espérer l'église Sainte-Anne, l'abbesse des Clarisses de Moissac, enfin, qui fournira la première communauté.

(107) Cf. Sur cette persécution : *Arch. de la Haute-Gar.*, L 4025; Q 318-320. APOLLINAIRE DE VALENCE, O.F.M. Cap., *Etudes franc. sur la Révolution dans le départ. de la Haute-Garonne*, Toulouse, 1892, p. 75.

(108) C. ESPENAN, *Les Clarisses à Castelnau-Magnoac*, Auch, 1932. L'auteur se réfère aux archives de deux érudits de la région, mais a surtout utilisé *le Livre des chroniques du monastère*, Mss. in-folio, aujourd'hui conservé par la famille Baudens, mais que nous avons pu atteindre.

(109) *Arch. nation.*, G 9, 126, n. 17. Il s'agit d'une copie authentique faite par notaire, le 27 septembre 1727.

(110) *Contrat de fondation de* 1638.

(111) Chef-lieu de canton, arr. de Tarbes (Hautes-Pyrénées). Aujourd'hui du diocèse de Tarbes.

Parlons d'abord de l'abbesse. « La petite Clarisse, écrit l'historien cité, avait le génie des fondations. Elle était bien jeune encore, quand sa maison (de Montech), trop riche de sujets, la chargea, en 1624, de conduire une colonie à Moissac. Mais à peine installée, la communauté dut fuir devant la peste, en 1628, et s'établir à Mirande où elle resta quelques années, le temps, pour Madame d'Espénan, non pas de dresser une tente, mais de fonder un établissement durable. La fondation faite et la contagion vaincue, l'abbesse laisse Mirande vivre de sa propre vie et regagna Moissac, avec une moitié de la communauté » (112).

Rien ne pouvait être plus agréable à la Clarisse que l'offre des habitants de Castelnau : « A la joie de voir son Ordre prospérer, s'ajoutait en effet le plaisir de l'implanter dans son propre pays, à quelques kilomètres de son petit village d'Espénan » (113). Mais, depuis la déclaration royale de 1629, les choses ne pouvaient se passer aussi simplement qu'à Moissac ou Mirande. D'autre part, les différents concours promis d'avance à la fondatrice n'allaient pas sans quelques conditions qu'après délibération commune des consuls et des chanoines, M[e] Dominique de Garac, « conseiller du roy, son juge et magistratz ez pais d'Aure, Maignoac, Nestes et Barousse », fut chargé d'aller présenter à Madeleine d'Espénan.

Celle-ci ayant convenu des conditions, nouvelle réunion, le 17 octobre 1638 — sous la présidence du juge royal des Quatre Vallées — des consuls, de leur syndic et de celui des habitants, des chanoines représentés par leur prévôt et le vicaire perpétuel de la paroisse. Avec les conseils « d'un jurisconsulte de leur choix », ces messieurs dressèrent les articles du contrat et les proposèrent à l'acceptation définitive de l'abbesse et même du Ministre provincial d'Aquitaine nouvelle, le P. Nicolas Girard, ou plutôt du P. Paul Bagen, gardien du couvent des Frères Mineurs d'Auch et définiteur que, le 6 octobre, le Ministre provincial avait désigné pour suivre cette affaire (114).

(112) C. ESPENAN, p. 6. Sur les deux monastères de Moissac et Mirande, cf. plus loin.

(113) Cette famille de petite noblesse rurale avait alors comme chef le frère de la fondatrice, Roger d'Espénan, baron de Luc, qui mourut gouverneur de Philipsbourg et chevalier du Saint-Esprit, en 1646. Le duc d'Aumale l'a jugé assez sévèrement, mais Condé plus favorablement. Outre Madeleine, Roger d'Espénan avait une autre sœur Clarisse à Moissac, Marguerite. Cf. C. ESPENAN, p. 6.

(114) Cette délégation est ainsi mentionnée par *le contrat de fondation :* « Révérand Père Paul de Bajen, gardien du couvent d'Auch et deffiniteur de la province et commissaire, pour cest effet, comme il a fait apparoir par sa commission en datte du sizième du durant (6 oct. 1639), scellée du grand sceau de la province d'Aquitaine et signée par le Révérand Père Girard, provincial de lad. province ». Le P. Nicolas Girard avait été élu provincial en juillet 1637; le P. Paul Bagen fut, à son tour, ministre de la province, en 1643 et 1651. Cf. *Aquit. séraph.*, t. 4, pp. 68, 90 et 108.

Voici les dispositions du contrat issu de ces tractations et conclu, toujours en présence du juge royal, entre Madeleine d'Espénan, assistée de deux religieuses de son monastère et du commissaire du Ministre provincial, d'une part (115), les consuls de Castelnau (116), le doyen du chapitre et le vicaire perpétuel de Notre-Dame (117), de l'autre. On y remarquera : le don de l'église Sainte-Anne et du cimetière attenant, mais aussi les minutieuses réserves des chanoines, soucieux de sauvegarder les droits du chapitre et du curé ; la générosité mesurée et prudente des consuls qui n'entendent pas s'engager au-delà du présent ; la sauvegarde du bon plaisir de l'Ordinaire du lieu et du roi.

« ...Aujourdhui vingt-neuvième du mois d'octobre mil six cens trente huit... dans lad. ville de Castelnau, diocèse d'Auch et sénéchaussée d'Armagnac, et maison de noble Louis de Maigné, sieur de Lapalisse... les parties, de leur gré et volonté, exécutant le contenu en la narration faite cy dessus, ont arrêté et accordé :

Premièrement, lesd. sieurs doyen, vicaire perpétuel et sindic du Chapitre, tout autant qu'ils peuvent et en tout ce que leur touche, que lad. Dame d'Espénan bastisse un monastère de Sainte-Claire, joignant l'église Sainte-Anne de lad. ville, de laquelle, soubs le bon plaisir de Monseigneur l'Archevêque d'Auch, il luy font une peure, simple et irrévocable donation, à la charge toutes fois qu'ils demurreront deschargés de la réparation de lad. église, de laquelle lad. Dame se charge présentement, et à cest effet les sieurs luy donneront le tronc et bassin Ste-Anne qui courra tant dans lad. église qu'en lad. ville, en la forme accoutumée; soubs la réserve pourtant que lesd. sieurs pourront aller officier dans lad. église, les jours Sainte-Anne, Saint-Jacques, Saint-Joseph, la Nativité de Notre-Dame, Saint-André, le jour de la Dédicasse et autres qu'ils sont obligés, sans pourtant interrompre leurs offices et fonctions dud. monastère et que les messes votives, offrandes des messes et obligations leur appartiendront, ausquelles néanmoins entrera en partage led. monastère, pour un quatorzième, comme un dud. chapitre, sans les oblations qui seront données pour la réparation de lad. église, ornements et usages des autels d'icelle.

Et pour ce qui regarde les intérêts dud. vicaire perpétuel, il s'y réserve, tant pour soy que pour ses successeurs à l'advenir, le droit de sépulture et parce aussy que lad. église a été en forme de paroisse, entend qu'à l'exclusion des Pères Cordeliers, aucun n'y puisse administrer les sacrements que luy, sans sa permission,

(115) La vicaire de Moissac, Catherine Duport et Marguerite d'Espénan. Sur la vicaire, cf. plus loin.

(116) Gabriel Bresquian, Dominique Brochaine et Bertrand Desclaux.

(117) Maîtres Guillaume de Junca et Pierre de Santis, respectivement bachelier et docteur en théologie.

ny lesd. Pères même que pour led. couvent, et qu'il y pourra dire les messes accoutumées, sans interrompre lesd. offices, comme est dit.

Et lesd. consuls, leur sindic et le sindic de la communauté (des habitants)... consentent, veullent et approuvent, soubs le bon plaisir de sa Majesté et de Monseigneur l'Archevêque d'Auch, que lad. Dame fonde led. couvent, dans la ville, à ses dépens et auprès de lad. église Sainte-Anne, consentant qu'à cest effet elle prenne le cymetière de lad. église. Et pour faciliter ce bon dessein, luy ayder à bastir led. couvent... luy ont donné, de don gratuit et pour une seule fois, la somme de six cens livres, payables lorsque lad. Dame aura commancé de bastir et fonder led. couvent, par ce accordé que les susnomés ont réservé et par exprès réservent les sépultures pour les habitants qui en ont dans lad. église et générallement tous les autres qui les y voudront avoir cy après, sans incommoder ceux qui y sont déjà. Prennent acte aussy que lad. ville, n'entendant pas fonder led. couvent, n'entend aussy et ne sera tenue à l'advenir bailler que lad. somme de six cens livres, pour lad. bastisse seulement, sans s'obliger à aucune réparation de lad. église, ny entretien des religieuses en cas de nécessité.

Ce à quoy toutes les parties ont consenty et promis... en présence de noble Thomas de Lamarque, seigneur du lieu, Louis de Maigné, sieur de Lapalisse, Me Bernard Santis, thrésorier du Roy... et moy Bernard Chelle, notaire, garde-notaire et tabellion royal héréditaire de lad. ville de Castelnau... » (118).

Cet accord réservait formellement le « bon plaisir » de l'Ordinaire du lieu. Ceci allait de droit en effet et à un double titre puisqu'il s'agissait, non seulement de la fondation d'un monastère, mais aussi de l'aliénation de deux lieux sacrés : église et cimetière. Il fut donc soumis à l'archevêque d'Auch et voici quelle fut sa réponse, datée du 4 janvier 1639 :

« Dominique de Vic, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège apostolique, Archevêque d'Auch, à tous ceux qui ses présentes verront, salut. Ayant veu le contract passé tant entre les doyen, vicaire perpétuel et sindic du Chapitre de Notre église collégialle de la ville de Castelnau de Maignoac, juge, consuls et sindic de la communauté de la ville, qu'entre frère Paul de Bajen, gardien du couvent des Cordeliers d'Auch et deffiniteur de la province d'Aquitaine, sœurs Madgeleine d'Espénan, abbesse du couvent Sainte-Claire de Moyssac, Margueritte d'Espénan et Catherine Duport, religieuses Cordelières, en date du vingt-

(118) *Arch. nation.*, loc. cit.

neufvième d'octobre mil six cens trente huit, portant consentement, tant de la part du Chapitre que habitants de la ville de Castelnau de Maignoac, à sœur Magdellaine Despénan et autres religieuses Cordellières y nommées de bastir un couvent de leur Ordre dans le territoire de leur communauté, avec notre agrément et donnation d'une église proche les murs de la ville, dédiée à Dieu, soubs l'invocation de Sainte-Anne, avec le cymetière, pour là bastir, soubs notre approbation, leur monastère, donnation de six cens livres par les habitants, avec les conditions y réservées,

Nous, bien et duement informés de la probitté de vie, de l'honnetteté, des mœurs, de la piété envers Dieu, du zèle et observance des préceptes divins et des institutions régulières des filles de Sainte-Claire urbanistes de la province d'Aquitaine réformée des sœurs Magdellaine Despenan (etc...) et espérant que par leurs sainctes ouvres et exercices de piété la gloire de Dieu sera augmentée dans notre diocèze, que l'exemple de leur bonne vie servira à l'édification du prochain, leur avons donné et octroyé, donnons et octroyons l'église de Sainte-Anne, aux conditions apposées aud. contract, avec pouvoir de bastir, tout joignant icelle, une maison régulière, pour y faire les exercices de leur Ordre, Nous réservant et à nos successeurs, tant sur leur bien que sur leurs personnes, toute l'authorité et juridiction qui Nous est acquise par les saincts cannons et droits ecclésiastiques, tant en nos visites généralles que autres, sans Nous obliger, ny nos successeurs aussy, à aucunes charges ny d'institution de bastiments, ny norriture des religieuses, ausquelles avons donné et donnons pouvoir d'exercer, dans led. monastère, les saincts et religieux exercices, suivant l'institution des Règles des religieuses Cordelières de Sainte-Claire urbanistes en la province d'Aquitaine réformée.

Donné en notre palais archiépiscopal, à Auch... le quatriesme de janvier, mil six cens trente neuf. Dominique, Archevesque d'Auch... » (119).

Après le bon plaisir de l'Ordinaire du lieu, celui du roi, porté en ses patentes de juin 1640 :

« Louis, par la grâce de Dieu, Roy de France et de Navarre, à tous présents et à venir, Salut. Nos chères et bien aymées les abbesse et religieuses Sainte-Claire de notre ville de Moyssac, de l'Ordre Saint-François, nous ont très humblement fait remontrer que les bourgeois et habitans de notre ville de Castelnau de Maignoac, portés d'un louable zèle, ont, ensuitte de délibérations entre eus prises et arrêtées en leur assemblée et maison commu-

(119) *Ibidem.* Dominique de Vic fut archevêque d'Auch de 1629 à 1662.

ne, notamment de celle du six septième octobre mil six cens trente huit, par contract du vingt neufvième du même mois, avec le gardien des religieux Cordeliers du couvent d'Auch, Chanoines, Vicaire perpétuel et Sindic du Chapitre de l'église collégialle Notre-Dame de notre ville, Consuls, Jurats et Sindic d'icelle, consenty l'établissement et fondation d'un monastère de l'Ordre des exposantes, pour être construit et ediffié joignant l'église Sainte-Anne, dont à cette fin et du cymetière d'icelle leur ont fait don et encore de la somme de six cens livres, aux réservations, clauses conditions portées par led. contract qui a, ce quatrième janvier mil six cens trente neuf, été duement agréé et approuvé par amé et féal Conseiller en nos Conseils, le Sieur Archevesque d'Auch, sy que les exposantes ayant eu recours à Nous et très humblement fait supplier leur pourvoir,

Scavoir faisons que, désirant contribuer, en tout ce qui dépend de Nous, à la gloire de Dieu et avancement de la religion catholique, apostolique et romaine, de notre grâce spéciale, pleine puissance et authoritté royale, Nous avons le susd. contract, ensemble la permission, donnation et approbation dud. Sieur Archevesque d'Auch, sy attachées soubs notre contrescel, leur confirmer et approuver, l'auions, confirmons et approuvons par ces présentes signées de notre main ; Voulons et Nous plaît que les suppliantes puissent bastir, édiffier et construire une maison et monastaire de leur Ordre en notre ville de Castelnau, conformément et à condition qu'elles y vivront soubs l'authoritté et jurisdiction acquise aud. Sieur Archevêque par les sts cannons et droits ecclésiastiques, selon les Règles de saint François et Constitutions approuvées par Notre Saint-Père le Pape.

Sy donnons en mendement à nos amés et féaux les Conseillers les gens tenant notre Cour de Parlement à Toulouse, juge et magistrat royal et autres de nos justiciers et officiers qu'il appartiendra, cesd. patantes faire registrer et de leur conteneu jouir et user lesd. suppliantes plainement, paisiblement et perpétuellement, car tel est notre bon plaisir. Et affin qu'elles soient stables, Nous y avons fait metre notre scel. Sauf en autres choses notre droit et de l'autruy.

Donné à Amiens, au mois de juin, l'an de grâce mil six cens quarante et de notre règne le trente unième. Louis, signé. Et au dos : par le Roy, de Loménie » (120).

Tout ceci était fort bien, mais avec quelles ressources assurer la construction du monastère, puisque les six cents livres promises par la Jurade n'y pouvaient suffire ? Roger d'Espénan, moyennant le titre et les privilèges de fondateur, y pourvut, le 19 mars 1639, en offrant

(120) *Ibidem.*

à sa sœur Madeleine la somme de quatre mille livres tournois, « réellement nombrées et comptées » par devant notaire » (121).

Aussi est-ce d'un cœur léger que l'abbesse fondatrice se joignit à l'imposante procession, « vrai défilé de toutes les autorités de la ville et de la région », qui, ce même jour, conduisit les six moniales destinées à constituer la nouvelle communauté (122), de la collégiale Notre-Dame à l'église Sainte-Anne. L'antique sanctuaire (123) ayant été remis à l'abbesse par le délégué de l'archevêque (124) et la messe ayant été chantée, la croix de fondation fut bénite et plantée au milieu du cimetière et, finalement, l'habit franciscain donné à la première postulante (125).

Ainsi fut inaugurée la vie régulière d'un couvent de Clarisses Urbanistes qui devait compter 26 professes en 1659 et 35, dont 7 tourières, en 1790. Fervent et « assez heureux pour n'avoir pas d'histoire », selon le mot de son historien, il fut, jusqu'aux derniers jours de septembre 1792, entouré de l'estime de tous, notamment des pauvres que les moniales secouraient, nombreux, à la porte du monastère et même à domicile et des mères de famille, heureuses de confier leurs filles, soit au pensionnat aménagé à l'intérieur, soit à l'école gratuite ouverte, en 1740, aux enfants du peuple (126).

Du monastère, « chef-d'œuvre d'architecture », nous assure-t-on, et qui s'élevait sur un enclos de deux mille mètres carrés, entre la grande allée de Castelnau au nord, la route de Toulouse au sud, il ne reste plus pierre sur pierre car il fut rasé en 1829 (127). Quant au patrimoine conventuel, il se composait, en juillet 1790, d'abord, de deux métairies, groupant cent hectares de terre et produisant, bon an, mal an, 137 sacs de tous grains et 3 barriques de vin ; ensuite d'un capital de 70 000 livres dont les débiteurs payaient la rente annuelle de 4 195 livres (128).

(121) C. ESPENAN, p. 9.

(122) Celle-ci était composée de Madeleine d'Espénan, abbesse, Catherine de Lacoste, vicaire, Marguerite d'Espénan, Marguerite de Bouroulhan, Françoise de Lalande.

(123) Fort ancienne, cette église jouissait d'une assez grande notoriété. Elle avait été longtemps un lieu de pèlerinage fréquenté par les populations des Quatre Vallées et même d'Aragon. C. ESPENAN, p. 11.

(124) C'était le P. Bourret, chapelain de Notre-Dame de Garaison.

(125) Charlotte de Souchet. De la fondation à la mort de la fondatrice, en 1680, le monastère admit 43 novices à la profession.

(126) C. ESPENAN, pp. 18 et 25.

(127) *Ibidem*, pp. 12 et 29.

(128) *Ibidem*, p. 23.

Castres - Les Ormeaux.

J'ai dit, plus haut (129), comment la conduite scandaleuse d'une abbesse indigne avait provoqué, en 1625, le transfert à Aurillac du monastère des Urbanistes de Boisset. Cette mesure n'eut malheureusement pas les résultats escomptés et les religieuses fidèles décidèrent d'abandonner une communauté dont la régularité n'était plus assurée. Ce fut l'occasion de la fondation du monastère Saint-Joseph d'Aurillac, mais, auparavant, de celui de Castres.

Le choix de cette ville fut-il dicté par Louis XIII dont l'ordonnance du 21 novembre 1629 recommandait, on s'en souvient, l'établissement des nouveaux monastères « ès villes et provinces infectées de l'hérésie » (130), ce qui était bien la situation de Castres ? Ce n'est pas sûr, bien que l'une des tâches assignées à la nouvelle communauté ait été la catéchèse des jeunes hérétiques décidées à se convertir ou enfermées dans le monastère par lettres de cachet (131).

C'est en 1632 que les quatre fondatrices, conduites par Thérèse Combes (132), arrivèrent à Aurillac et s'installèrent dans une résidence provisoire, en attendant les patentes royales de fondation. Celles-ci, données à Chantilly, le 9 mars 1635, sont introuvables (133). Voici cependant, à titre d'exemple, l'arrêt d'enregistrement de ces patentes par le Parlement de Toulouse :

> « Jeudi X jour de septembre XVI cens XXXVII. Veu les requestres présentées par Dame Thérèse de Combes, Marguerite de Cobié et Claude de Vendrogne, religieuses professes de l'Ordre Sainte-Claire, tendant à ce qu'il plaise à la Cour ordonner le registre des lettres patentes du Roy données à Chantilly, le IXe mars XVI cens XXXV, par lesquelles leur est permis d'establir et bastir ung couvent dans la ville de Castres et en icelluy recep-

(129) Pape 143.

(130) *Mémoires du Clergé*, t. 4, col. 467. La pacification de Castres ne datait que de juillet 1629 et, aux termes de l'édit d'Alais, cette ville demeurait place protestante.

(131) Mgr de Barral le signale dans une supplique citée plus loin. Ces pensionnaires étaient confiées à une Sœur tourière pour leur surveillance, mais pour leur éducation à une choriste qui devait « avoir soin de ne pas inspirer à ses élèves la vocation pour la vie religieuse », éprouver même sévèrement « celles qui témoigneraient d'un certain attrait pour cet état, afin de n'être pas la dupe de ces sortes de confidences qui ne sont souvent que des artifices pour s'attirer l'amitié de la maîtresse ». *Constitutions du monastère*.

(132) Telle est la date portée par tous les historiens de la région, tel NAYRAL, *Biographie castraise*, Castres, 1837, p. 113.

(133) Comme d'ailleurs la plupart de celles qui furent concédées à la même époque aux monastères que nous étudions. Et nous avons ici la preuve que l'enregistrement ne comportait pas nécessairement la transcription des patentes dans les registres du parlement.

voir les filhes qui s'y voueront à Dieu et à sainte Claire, et veu aussy la responce du procureur général du Roy, la Cour a desclaré et desclare n'entendre empescher que les parties ne se retirent par devant l'évesque diocézain pour leur estre pourveu ainsin qu'il appartiendra » (134).

La décision de l'évêque, Jean de Fossé, fut d'autant plus favorable que les Clarisses, découragées de la tutelle des Frères Mineurs qui n'avaient pas su rétablir la régularité dans leur monastère d'origine, s'étaient spontanément placées sous la juridiction de l'Ordinaire du lieu. Elles n'eurent d'ailleurs pas à s'en repentir, bien au contraire ; très attachés à la communauté, les évêques de Castres surent en défendre l'existence, en 1728 puis 1773 (135) et y entretenir une régularité exemplaire. Celle-ci eut comme conséquence l'approbation et l'édition, en juin 1787, des constitutions que les Clarisses s'étaient données, sur le modèle de celles de Saint-Joseph d'Aurillac (136).

Le monastère s'élevait au quartier des Ormeaux, tout proche de la cathédrale et sur un terrain qui relevait du chapitre (137). Il ne fut jamais très peuplé : 18 religieuses dont 1 converse en 1728, 13 dont 1 converse en 1749, 19 dont 1 converse en 1773, 23 dont 2 converses et 1 novice en 1791. C'est dire que le nombre clos fixé par les constitutions à 30 moniales, 4 converses et 2 tourières ne fut jamais atteint. Cela tint sans doute à la présence dans la ville d'une seconde communauté de Clarisses, mais aussi à l'absence d'un patrimoine conventuel suffisant. Nos Urbanistes n'avaient en effet d'autre moyen de subsistance que les pensions des catéchumènes qui leur étaient confiées et le revenu de leurs dots individuelles ; soit : 1 600

(134) *Arch. de la Haute-Garonne*, B 579, f. 387

(135) « La conservation de ce monastère, écrivait Mgr de Barral à Louis XV, le 25 janvier 1773, me tient infiniment au cœur, soit parce qu'il est l'unique sous ma juridiction en cette ville, soit parce que le public en retire de grands avantages pour l'éducation de la jeunesse et pour l'aide que sa communauté donne aux demoiselles d'un certain âge qui se convertissent à la religion catholique ».

L'attachement du prélat est tel qu'il va jusqu'à solliciter la suppression des Clarisses mendiantes de Villegoudou, au profit de ses chères Urbanistes. *Arch. nation.*, G 9, 126.

(136) Ces constitutions postulées par l'abbesse, le 27 mars 1787, conformément à la délibération conventuelle du 25 mars précédent, furent approuvées par l'évêque le 26 juin 1787 et confiées, la même année aux presses de l'imprimeur du roi, Robert. En voici le titre : *Constitutions pour les Religieuses Clairistes, dites de Saint-Joseph de Castres, selon la mitigation de notre Saint-Père le Pape Urbain IV, approuvées par Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Jean-Marc de la Royère, évêque de Castres, Supérieur desd. Religieuses.* Un exemplaire est actuellement conservé aux *Archives des Clarisses de Lavaur.*

(137) Une rente annuelle de 150 livres à faire aux chanoines affirmait les droits du chapitre sur le monastère.

livres de revenu pour 1821 livres de charges en 1722; 3 844 pour 4 390 en 1773, 4 850 pour 5 680 en janvier 1791 (138).

Le monastère fut évidemment supprimé par la Révolution. Le directoire départemental se montra cependant humain. Après avoir retardé jusqu'au 1[er] octobre 1792 l'exécution de l'ordre de dispersion donné le 17 août précédent, il consentit, sous prétexte de logement à trouver, à ce que la communauté célèbre, une dernière fois, dans le monastère, la fête de saint François d'Assise. Mais dès le lendemain, nos Clarisses rentraient dans leurs familles, malgré leur option unanime pour la vie commune (139).

Castres - Villegoudou.

J'ai essayé ailleurs (140) d'aligner les quelques données qui nous restent aujourd'hui sur l'établissement à Castres (141), en 1429-30 et par sainte Colette elle-même, des Clarisses de la première Règle. Le bilan est d'ailleurs bien pauvre car aucune des chartes de fondation n'a échappé, moins d'un siècle et demi après leur rédaction, à la ruine du monastère par les protestants.

C'est en décembre 1561 que ceux-ci se rendirent maîtres de la ville et le 31 de ce même mois qu'ils se lancèrent à l'assaut des églises, celle des Clarisses comprise (142). Mais la destruction des autels et des images ne pouvait suffire aux hérétiques, pas même l'interdit jeté sur l'exercice du culte catholique. Très vite, ce fut aux institutions monastiques qu'ils s'en prirent. Le 4 janvier 1562, pour ne parler ici que des Clarisses, les consuls, tous acquis à la secte, brisèrent les portes du monastères et, s'étant saisis des religieuses, les conduisirent de force à la cathédrale Saint-Benoît, convertie en temple, pour y entendre le prêche de leurs ministres, puis, satisfaits, les abandonnèrent à leurs familles.

Ce n'était là cependant qu'une alerte. La déclaration qui suivit, le 24 avril 1562, et à la demande du parlement de Toulouse, ce qu'on a appelé l'Edit de janvier, permit à la communauté de réintégrer, pour quelques années encore, son monastère. Mais, le 3 octobre 1567, les Clarisses étaient de nouveau molestées — « salva tamen pudicitia, laus Superis ! » écrit l'historien franciscain Gonzaga (143). — Jetées

(138) Cf. *Arch. nation.*, D XIX, 1, 10 ; *Arch. du Tarn*, H 830.
(139) Cf. *Arch. du Tarn*, L 561, nn. 41 à 50; L 597, n. 117; L 612, n. 63.
(140) *Fondations des XV[e] et XVI[e] siècles*, p. 10.
(141) Chef-lieu d'arr. du Tarn.
(142) *Histoire générale de Languedoc*, t. II (1889), p. 373.
(143) F. GONZAGA, O.F.M., *De origine seraphicae religionis*, Pars III, Rome 1587, p. 731.

à la rue ou plutôt hors de la ville, leur monastère, église comprise, fut rasé au sol (144).

Réfugiées chez leurs Sœurs de même observance d'Albi et de Toulouse-Saint-Cyprien, nos Clarisses y moururent jusqu'à la dernière, avant que la paix religieuse n'ait été définitivement rétablie dans le Sud-Ouest. Il semblait donc que l'œuvre de sainte Colette était définitivement anéantie, lorsqu'en 1632 Anne de Vitet, veuve de Gabriel de Chalvet, conseiller au parlement de Toulouse, décida de la faire revivre. Voici l'essentiel de l'acte qui prévoit cette restauration :

> « Le 18 février 1632... Damoiselle Anne de Vitet... laquelle exécutant la bonne intention qu'elle a toujours eu de l'augmentation de la gloire de Dieu et le témoignage qu'elle désire rendre de la bonne affection qu'elle a pour les Dames du monastère Sainte-Claire en Saint-Ciprien de Toulouse, a donné et donne auxd. Dames, par donation pure et simple qui se dit et fait entre vifs et irrévocable, stipulant révérende Dame Françoise de Beaune, abbesse, et Sœur Bernarde de Taulan, mère vicaire, illec présentes et acceptantes, savoir : la somme de neuf mille livres que lesd. Dames pourront prendre et retirer le dixième septembre prochain... Laquelle donation, lad. Damoiselle de Vitet fait et consent, à la charge de convertir lad. somme à la réédification et bâtiment du monastère que lesd. Dames avaient autrefois eu dans la ville de Castres, sans que lad. somme puisse être employée à autres usages... » (145).

L'abbesse des Clarisses de Saint-Cyprien accepta l'aumône, mais, comme elle songeait alors à rétablir le second Ordre franciscain à Bordeaux (146), elle sollicita de la donatrice et obtint le 4 avril 1632, l'autorisation d'employer les 9 000 livres pour la construction d'un monastère « en tel lieu que bon lui semblerait » (147). Ce fut cependant la fondation de Castres, autorisée par les patentes royales du 11 août 1632 (148), qui prévalut et, en 1637, Françoise de Beaune, devenue « abbesse des religieuses réformées de saint François au couvent de Sainte-Claire de Castres », achevait, sur l'emplacement même choisi jadis par sainte Colette, la reconstruction du monastère. Elle recevait également, la même année, ses deux premières postu-

(144) *Hist. gén. de Languedoc*, t. II, p. 483. A. DOUMAYRON, O.F.M., *Les Cordeliers de Castres de* 1227 *à* 1621, dans *France franciscaine*, t. 2 (1913), p. 205. L. DE LAGGER, *La crise protestante en terre tarnaise.* Dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 57 (1056), p. 19.

(145) *Arch. de la Haute-Garonne*, Insinuations, t. 24, p. 250.

(146) Sur cette tentative, cf. plus loin.

(147) *Arch. de la Haute-Garonne*, loc. cit.

(148) *Arch. nation.* G 9, 126, n. 250.

lantes : Marie de la Fage, présentée par Anne de Vitet et Claire de Bellegarde qui apportait une aumône dotale presqu'aussi conséquente que celle de la restauratrice (149).

L'effectif de la communauté devait rester autour d'une vingtaine de moniales. Nous en comptons en effet 17 dont 3 converses en 1728, 20 dont 4 converses, 2 tourières et 2 novices en 1749, 22 dont 4 converses et 1 tourière en 1791 (150). D'une pauvreté très stricte, cette communauté ne vivait, au témoignage de l'évêque, en 1728, « que par la charité des fidèles ou le travail des religieuses, très contentes dans leur pauvreté » (151). Cette pauvreté était garante de la régularité. Celle-ci connut cependant un léger fléchissement en 1690, mais, sur les réclamations des moniales les plus exigeantes, le Ministre provincial d'Aquitaine ancienne y pourvut par la nomination, le 2 février 1691, d'une abbesse et d'une vicaire, prises du monastère Saint-Cyprien de Toulouse et chargées de « remettre le bon ordre dans le monastère, augmenter la gloire de Dieu et renouveler cette entière régularité qui rend les filles de sainte Claire la bonne odeur de Jésus-Christ, par l'observance de leur Règle et la parfaite imitation des vertus de leur sainte Mère » (152).

A dater de ce jour, la fidélité des moniales redevint exemplaire et si, le 11 mai 1731, Honoré de Quiqueran de Beaujeu, évêque de Castres, priait le roi de leur interdire de recevoir des novices, c'est qu'il jugeait avantageux de supprimer « un monastère très pauvre et assez inutile » (sic) au profit des Urbanistes de la même ville. Mais son successeur, François de Lastic, se montra plus compréhensif de l'utilité du monastère et il n'eut de cesse qu'il n'ait fait rapporter, en 1739, la fatale mesure. « Je ne suis pas informé au juste, Monseigneur, écrivait-il le 10 octobre 1738 au président de la Commission royale chargée des religieuses, des raisons que mon prédécesseur a eues pour fournir un avis au Conseil, mais comme cette communauté vit avec beaucoup d'édification et qu'elle est très utile pour l'éducation des filles des nouveaux convertis, je crois que ce serait une bonne œuvre pour la religion de ne point détruire cette maison et de lui permettre de recevoir des novices... » (153).

Et c'est ainsi que le monastère put survivre jusqu'à la Révolution.

(149) *Arch. de la Haute-Garonne*, H 210, 1.

(150) *Arch. nation.* G. 9, 126, n. 21; *Arch. du Tarn*, L 561, nn. 51-53.

(151) *Arch. nation.* G 9, 126, n. 21; *Arch. de la Haute-Garonne*, Notaires, 12659.

(152) *Chronique du monastère de Saint-Cyprien de Toulouse*, f. 29. Aux *Arch. des Clarisses de Toulouse-Montaudran.* Les deux restauratrices de la régularité furent Catherine de Maurémont et Marie de Vignals.

(153) *Arch. nation.* G 9, 126, n. 21.

Confolens.

C'est aux Consuls et habitants de Confolens (154) que l'évêque de Poitiers devait attribuer le mérite de cette fondation. En réalité, l'initiative vint des Clarisses de Limoges (155) qui ne s'adressèrent d'ailleurs aux Consuls qu'après avoir obtenu du comte René de Châteauvieux de Vienne en Confolens « la permission et approbation pour construire et ériger, en sa sienne ville », un monastère de leur Ordre et Réforme (156).

L'offre fut acceptée avec d'autant plus d'empressement que les Clarisses l'avaient assortie de la promesse d'assurer l'éducation des jeunes filles de la ville et, comme l'emplacement choisi pour le futur monastère se trouvait sur le territoire du diocèse de Poitiers, c'est à l'évêque de cette ville que les Consuls adressèrent leur supplique :

> « A Monseigneur l'Illustrissime et Révérendissime Evêque de Poitiers, supplient humblement les Consuls et habitants de la ville de Confolens et remontrent qu'ayant été proposé en l'assemblée générale de lad. ville, convoquée le vingtième de février 1638, selon les formes en tel cas requises, que haut et puissant Seigneur Messire René de Châteauvieux de Vienne, comte de Châteauvieux et dud. Confolens, baron de Benon, etc..., aurait donné permission et approbation pour construire et ériger, en sa sienne ville de Confolens, un monastère de Dames religieuses réformées de sainte Claire et qu'il désirait que les premières fondatrices fussent prises du monastère du même Ordre de la ville de Limoges, et que tous les notables et autres habitants ayant reconnu ce pieux dessein être au profit et honneur de leurd. ville et que lad. édification se pouvait faire fort avantageusement dans la partie qui est la paroisse de Saint-Barthélémy et que pour y contribuer de leur part, autant qu'ils pouvaient et que besoin serait, ils auraient donné leur consentement et résolu qu'en leur nom très humble requête serait donnée de leur part à Votre Seigneurie.
>
> Ce considéré, Monseigneur, et que cet œuvre tend à la plus grande gloire de Dieu, à l'amplification de son divin service et au grand honneur de leur ville si lad. construction dud. monastère se fait en lad. paroisse de Saint-Barthélémy qui est la partie de lad. ville qui est de votre diocèse, il Vous plaira de vos grâces bailler votre permission et licence auxd. Religieuses du monas-

(154) Chef-lieu d'arr. Charente.

(155) Sur ce monastère fondé par celui de Brive en 1616, cf. plus loin.

(156) Sur ce personnage, cf. L. BABAUD-LACROZE, *Pages confolentaises*, Angoulême 1919, p. 265.

tère Sainte-Claire de Limoges qui seront députées par leurs supérieurs à lad. fondation d'ériger led. monastère et ferez bien.

Signé en l'original de Messieurs les Consuls et autres habitants, comme l'acte ci-dessus de l'assemblée de la ville » (157).

A cette supplique, l'évêque de Poitiers répondit par une autorisation sans réserve, datée du 23 février de la même année :

« Nous, Henri, Loys Chastainier de la Rocheposay, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège apostolique, Evêque de Poitiers, savoir faisons que, vu la requête à Nous présentée par les Consuls et habitants de la ville de Confolens, tendant à ce qu'il Nous plaise permettre aux Religieuses de sainte Claire de la ville de Limoges d'ériger et bâtir un couvent de religieuses dud. Ordre, en la paroisse de Saint-Barthélémy dud. Confolens, en notre diocèse, Nous, ne désirant rien davantage que l'avancement et l'honneur de Dieu et augmentation du service divin en notre diocèse et contentement desd. habitants dud. Confolens, avons de notre autorité épiscopale permis et permettons l'érection et construction dud. monastère en lad. paroisse de Saint-Barthélémy et louons et approuvons le lieu qui a été désigné et ordonné pour lad. érection dud. monastère par les habitants; donnant pouvoir aux religieuses qui seront députées par les supérieurs dud. couvent de Limoges pour le fruit ci-dessus de bâtir, construire et ériger led. couvent, pourvu que ce soit du consentement qu'il appartiendra.

Donné et fait le vingtroisième jour de février, mil six cent trente huit. Signé à l'original : Henry Loys, Evêque de Poitiers. Et plus bas : par mond. Seigneur, Michelet » (158).

Les Clarisses arrivèrent à Confolens en juillet 1638 (159) et, en attendant leur monastère, s'installèrent dans deux maisons acquises le 13 juin précédent par le procureur de leur communauté de Limoges (160). Mais la générosité des habitants se borna à offrir aux fondatrices une portion de l'enclos conventuel. Désespérant de trouver les subsides immédiatement nécessaires et plus encore d'assu-

(157) *Arch. de la Charente*, H XL, 1. Nous transcrivons ce document d'après une copie notariée dressée le 28 juillet 1687, sur la demande de l'abbesse Catherine Limosin.

(158) *Ibidem.* Henry Loys de la Rochepozay fut évêque de Poitiers du 23 nov. 1611 au 30 juillet 1651.

(159) C'étaient les Sœurs Agnès du Theil, abbesse désignée, Izabelle de Rozes de Monisme, Madeleine d'Avril, Gabrielle de Chambon, Françoise de Moulinier, Marie de Beaubreuil et Suzanne de Verdier. *Mémoires pour l'histoire des abbayes du diocèse de Limoges...* Mss. *Arch. de la Haute-Vienne*, Séminaire, 35, p. 310.

(160) *Ibidem*, U. Clarisses, A 6818 et 8715.

rer convenablement l'avenir matériel de leur communauté, les fondatrices se retirèrent.

Le projet semblait si bien abandonné qu'en décembre 1654, le monastère de Limoges acceptait d'assurer une autre fondation à Poitiers (161). Celle-ci n'aboutit pas davantage, mais cet échec permit aux Clarisses de revenir à ...Confolens où la Providence venait de leur susciter, en la personne de Marthe Peroy, veuve de Jacques Gassoulier, la bienfaitrice attendue en vain, quinze ans auparavant (162). La construction du monastère assurée par les 2 700 livres offertes, le patrimoine conventuel amorcé par une rente annuelle de 550 livres, la communauté de Limoges reprit confiance et envoya à Confolens les fondatrices éconduites à Poitiers (163).

Tout autre détail nous manque sur la fondation. Par contre, nous sommes assez bien renseigné sur le monastère, grâce à une description assez précise qu'il faut, sans doute, dater des environs de 1730. Situé « dans le faubourg Saint-Barthélémy, à l'endroit où led. faubourg est fermé de murailles et fossés, de même que la ville qui est de l'autre côté de la rivière de Vienne », il comprenait alors : 1° « un grand corps de logis qui était autrefois l'habitation de plusieurs particuliers et maintenant une salle basse y sert d'église, une autre, moindre, de chœur, d'autres de sacristie, tour et parloirs ; dans l'étage du dessus est l'infirmerie, chambre des pensionnaires et greniers ; 2° un autre grand corps de logis, bâti de neuf, de la même longueur de 60 pieds et de largeur de 24, dans le bas duquel est un beau réfectoire, la cuisine, la dépense, la boulangerie et cellier ; dans un autre côté est une salle pour la récréation et une autre pour le chapitre ; dans le second étage, le dortoir, composé de 24 cellules et au-dessus de très beaux greniers ; 3° à côté de ce corps de logis est un pavillon dans lequel est un degré spacieux ; ce pavillon avec le corps de logis font deux ailes du cloître qui sont soutenues de pilliers de pierre de taille et couvertes ; 4° le reste de l'enclos est en jardinage et une cour fort spacieuse » (164).

Ce monastère qui dépendait de la province franciscaine d'Aquitaine nouvelle pouvait abriter, on vient de le lire, vingt-quatre religieuses. Elles étaient vingt-cinq vers 1730 et dix-huit, dont quinze sœurs de chœur, deux converses et une affiliée, le 12 avril 1790. Leur subsistance était, toujours vers 1730, largement assurée par un capi-

(161) Sur cette tentative de fondation, cf. plus loin.

(162) J. NANGLARD, *Pouillé historique du diocèse d'Angoulême*, Angoulême 1900, p. 286.

(163) J. NANGLARD affirme que la fondation fut confirmée, en mars 1662, par les vicaires généraux de Poitiers, sede vacante.

(164) *Arch. de la Charente*, H XL, 2.

tal de 43 000 livres, moitié en rentes constituées, moitié en obligations et qui donnait un revenu annuel de 2 190 livres (165).

La Révolution de 1792 dispersa les Clarisses qui avaient toutes opté pour la vie commune. Quant au monastère, ses bâtiments sont aujourd'hui occupés par l'hôpital de la ville (166).

Excideuil.

Cette fondation revient, sans conteste, au zèle des habitants de la petite ville (167). Si, en effet, les Clarisses, arrivées de Saint-Yrieix (168) avec l'obédience du Ministre provincial d'Aquitaine nouvelle, avaient compté sur les libéralités du prince de Chalais, marquis d'Excideuil, elles furent déçues. Le prince avalisa, sans doute, le projet de fondation, mais « il ne fit d'autre libéralité aux Clarisses que de les décharger du droit de lods et vente qui pourrait lui être dû pour l'emplacement du monastère » (169). C'était trop peu, alors que les moniales ne disposaient que de leurs dots personnelles, c'est-à-dire de 5 à 6 000 livres.

Elles allaient donc renoncer à s'établir à Excideuil, lorsque les habitants prirent en mains la fondation et, sous la conduite de Pierre du Mas de Peyrac, père de l'une des postulantes éventuelles, s'engagèrent à « bâtir, meubler et entretenir le monastère ». L'offre parut plus que suffisante à l'évêque de Périgueux (170) qui donna son consentement à la fondation, le 24 novembre 1641. Et c'est ainsi que, le 9 août 1642, les Clarisses purent s'installer dans un monastère tout neuf, bâti en haut de la ville, sur la paroisse de Saint-Thomas et à proximité de la porte Faucher (171).

(165) *Arch. nation.*, D XIX, 7, n. 106; F XIX, 600, n. 15; *Arch. de la Charente*, H XL, 2.

(166) BABAUD-LACROZE, p. 265.

(167) Chef-lieu de canton, arr. de Confolens, Charente.

(168) Sur ce monastère, cf. plus loin.

(169) Il s'agit de Blaise de Talleyrand-Périgord. Cf. G. HERMANN, *Le monastère Sainte-Claire d'Excideuil;* dans *Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord*, t. 31 (1904), p. 277 et suiv. Les meilleurs renseignements sur la fondation furent fournis à l'auteur par deux mémoires présentés au parlement de Bordeaux, en 1763 au nom des habitants d'Excideuil. Cf. également : J. TACHEFORT, *L'Hôpital d'Excideuil, son histoire.* Excideuil 1938, p. 28 et suiv.

(170) François de la Béraudière, évêque de 1614 à 1646.

(171) A l'emplacement occupé aujourd'hui par la mairie et l'école supérieure des garçons. L'essaim des fondatrices était composé de Madeleine de la Croix, abbesse, Pacifique de la Causse, Renée de Lambertie de Monet et Marie Dumas.

Sous la direction de l'abbesse, Madeleine de la Croix (172), la communauté prospéra rapidement, ce dont un mémoire de 1763 nous donne l'explication. « Les familles nobles de la région, est-il écrit, trouvaient facilité d'établir leurs filles comme religieuses, à de meilleures conditions que dans les couvents éloignés et avec dotation moindre et la commodité de l'éducation et instruction pour celles qui ne se destinaient pas à la vie religieuse. Le monastère tenait en effet des pensionnaires, faisait des écoles, formait les jeunes filles dans les principes de la religion et dans les autres exercices qui les rendaient utiles dans leurs familles, à des prix moins élevés d'un tiers, avec facilité de payer en nature » (173).

Malgré cet attachement des habitants et le rayonnement des Clarisses l'existence du monastère n'en fut pas moins mise en question, en 1742, alors qu'il abritait vingt professes, dont deux converses, et que son revenu annuel s'élevait à 3 300 livres, « nettes de toute espèce de dettes passives » (174). A ce fait, plusieurs raisons. D'abord, l'intention avérée du pouvoir royal de réduire le nombre des monastères ; ensuite, le désir de l'évêque d'enrichir le monastère Notre-Dame de Périgueux des dépouilles des Clarisses d'Excideuil, ce qu'il escomptait d'autant plus que la fondation n'avait pas été confirmée par les patentes royales nécessaires (175).

A la requête qui lui fut présentée, le Conseil d'état répondit par deux arrêts : l'un de 1742 qui fermait le noviciat et tarissait le recrutement du monastère, l'autre du 24 mars 1746 qui enlevait à la communauté l'administration de son patrimoine. Ce second arrêt fut signifié à l'abbesse, le 26 juin 1746, par une lettre de l'évêque de Périgueux dont on appréciera la rigoureuse correction :

> « Ayant reçu, Madame, l'arrêt du Conseil qui concerne votre maison, je n'ai pas cru pouvoir choisir, pour le mettre à exécution, qui que ce soit plus propre et qui convient mieux à cet effet que Monsieur Roux qui est chargé de vous le communiquer. Je sais combien votre situation est désagréable et je suis très mortifié de vous l'annoncer. Mais, outre qu'il faut se soumetre en toutes choses aux ordres de la Providence, je vous aiderai en tout ce que je pourrai, afin de rendre votre condition la plus supportable qu'il sera possible. Au reste, Madame, vous ne pouvez manquer d'être commodément, toutes tant que vous êtes de reli-

(172) Nous n'avons retrouvé que les noms des trois autres abbesses : Hélène de la Porte, juin 1661 ; Hélène de Puyferrets, mars 1676 et 1700 ; N. de Peyrat, juin 1746.

(173) G. HERMANN, p. 278.

(174) *Ibidem*, p. 279.

(175) Il s'agit de Jean Chrétien de Machéco de Préméaux, évêque de Périgueux de 1732 à 1771. Sur la suppression du monastère, cf. *Arch. de la Dordogne*, H 29 ; J. TACHEPORT, p. 35 et suiv. G. HERMANN, p. 279 et suiv.

gieuses qui composez la communauté de Sainte-Claire d'Excideuil, puisque les biens qui appartenaient à cette communauté étaient premièrement employés à vos usages. Rien ne sera donc épargné pour vos personnes, votre vie durant, et, si on supprime cette maison, elle n'est pas la seule dans le cas et d'autres, plus considérables, éprouvent le même sort. Ce que vous avez donc de mieux à faire, est d'acquiescer à l'arrêt qui vous sera communiqué, car je suis obligé de vous avertir, pour votre intérêt, que là où vous feriez la moindre difficulté à son exécution, ce que je ne crois pas et n'ai garde de présumer de votre prudence, vous rendriez votre cause bien mauvaise et vous vous attireriez d'être dispersées, de côté et d'autre, sans nulle difficulté. Lors donc que M. Roux, avec les commissaires que j'envoie, vous aura donné copie de l'arrêt dont il s'agit, vous lui remettrez les clefs de la maison et laisserez procéder à l'inventaire de tous les meubles et effets, tels qu'ils puissent être. M. Roux étant commis à la régie et administration de vos biens et revenus, il doit aussi avoir les papiers qui concernent lesd. biens afin de les régir et administrer, ainsi qu'il est porté par l'arrêt.

Je me rendrai, dans le courant du mois prochain, à Excideuil, pour y régler moi-même ce qu'il conviendra et mettre l'ordre que je verrai nécessaire pour le temporel, en la manière qui pourra, Madame, vous êtes le plus favorable. Je voudrais pouvoir mieux faire pour vous marquer la sincérité de mes sentiments et la considération avec laquelle je vous prie instamment, Madame, de me croire votre bien humble et très obéissant serviteur.

Signé : Jean Chrétien, évêque de Périgueux » (176).

L'affaire suivit son cours, mais pas au gré de l'Ordinaire. En effet, l'opposition des Clarisses et, plus encore, celle des habitants d'Excideuil, retardèrent indéfiniment l'exécution de l'arrêt du 28 mars 1754 qui autorisait la suppression du monastère ; puis, lorsque celle-ci parut inévitable, le décret épiscopal du 17 mars 1767 (177), fut déféré, par appel comme d'abus, au parlement de Bordeaux. Celui-ci ne pouvant qu'avaliser l'extinction d'une communauté réduite à quatre religieuses, décida néanmoins que le monastère reviendrait à ses fondateurs, c'est-à-dire aux habitants d'Excideuil. De fait, à l'exception du mobilier qui fut attribué aux Clarisses de Périgueux et de la pension viagère allouée aux survivantes, ce fut l'hôpital d'Excideuil qui devint l'héritier des Clarisses. Provisoire d'abord, en vertu des patentes royales d'août 1786, cette attribution devint définitive, le 29 thermidor, an XII, par décret du Premier Consul.

(176) *Arch. de la Dordogne*, H 26.

(177) Ce décret avait été précédé de la réquisition du promoteur diocésain, 25 juin 1763, et d'une enquête de commodo et incommodo du 26 juin 1764.

Figeac.

Ce monastère doit son origine à celui de Cahors, alors en pleine prospérité et grande réputation de ferveur (178). Le 10 février 1625, en réponse à une supplique des Clarisses et après un rapport de commodo-incommodo dressé par Jacques Colonne, enquêteur près la cour du viguier de Figeac (179), les consuls décidaient que « par consentement de tous les habitants, on recevrait lesdites Dames, en vue de leurs titres et des services que le public en attendait ». Le 21 février suivant, l'évêque de Cahors, Siméon de Popian (180), prêtait aux Dames religieuses Sainte-Claire de Cahors son consentement, pour leur établissement à Figeac ». Le 16 septembre 1626, enfin, le Ministre d'Aquitaine nouvelle Jean Dupuy et le chapitre provincial de Libourne « recevaient et incorporaient le monastère à ladite province » (181).

La nouvelle maison s'éleva sur la paroisse Saint-Thomas, dans le quartier de Montferrier et à l'ombre des « murailles de défense de la ville ». La tardive contribution des consuls à l'établissement s'étant bornée à la cession gratuite d'un vacant pour l'agrandissement de l'enclos, les Clarisses en furent réduites à leurs propres ressources, qui étaient maigres, et à la charité des fidèles. Ceci explique que la construction et l'aménagement du monastère aient si bien traîné en longueur qu'en 1668 les Clarisses devaient avouer au vicaire général de Cahors, Louis de Serre, qu'elles ne possédaient pas encore de dortoir « selon la régularité de leur Ordre » (182).

D'après l'inventaire du 23 septembre 1790, l'enclos totalisait 1 608 cannes et comprenait, outre le monastère, l'église et le cimetière conventuel, un petit pensionnat de sept lits et un jardin. A cette même date, le monastère était « une maison en bon état qui ne demandait que l'entretien et pouvait contenir vingt-quatre religieuses ». Par contre, la sacristie, la cuisine et la... cave « étaient pauvrement pourvues » (183).

(178) Ce monastère, très estimé de saint Vincent de Paul et de l'évêque de Cahors, Alain de Solminiac, était alors sollicité de divers côtés, soit pour de nouvelles fondations, soit pour la réforme d'anciens monastères d'Urbanistes, tels ceux du Pouget et de Toulouse.

(179) Chef-lieu d'arr. Lot.

(180) Evêque de 1601 à 1627.

(181) Nous n'avons retrouvé aucun des documents se rapportant à la fondation. Les renseignements que nous donnons ici ont été pris aux sources suivantes : *Arch. nation.* G 9, 133 ; L. GREIL, *Etat des monastères de filles religieuses du diocèse de Cahors en* 1668 ; dans *Bulletin de la Société des Etudes du Lot*, t. 25 (1900), p. 21 ; J.-B. CHAMPEVAL DE VYERS, *Figeac et ses institutions religieuses*, Cahors, s.d., p. 131.

(182) L. GREIL, *loc. cit.*

(183) *Arch. nat.* D XIX, 3, 43. E. SOL, *La Révolution en Quercy*, Paris 1932, t. 1, pp. 391 et 438.

Cette pauvreté fut la caractéristique de ce monastère, tout au long de son existence. En août 1668, les Urbanistes accusent un revenu annuel de 1 172 livres pour 1 164 livres de dépenses ordinaires, ce qui dénote une situation économique peu brillante, bien que les moniales aient déclaré au vicaire général que « le « surplus des ressources nécessaires étaient suffisamment assuré par des charités de personnes de titre à la communauté, le profit des pensions des petites pensionnaires, le grand travail des religieuses et enfin une grande économie »(184). En mai 1772, la situation n'était ni meilleure ni pire et si l'abbesse sollicite un secours au cardinal de Luynes pour la remise en état de la clôture, elle précise : « Ma demande reste fixée sur une réparation, car il est vrai que nos facultés sont suffisantes pour nous nourrir et entretenir, selon notre état; en vivant avec économie et en menant une vie frugale, pourtant sans mesquinerie, nous joignons les deux bouts et ne sommes à charge à personne » (185). Par contre, la balance financière dressée en février 1790 est nettement défavorable. L'actif ne totalise en effet que 1 992 livres de revenus, 63 livres en numéraires et 2 078 livres de créances diverses, alors que les dettes s'élèvent à 4 116 livres (186). On comprend, à parcourir ces bilans, que l'effectif de la communauté n'ait uniformément été, en 1728 et 1791, que de 17 moniales et 3 tourières (187).

Au moment de la Révolution, les moniales, malgré leur option unanime pour la vie commune, le 4 février 1790, furent dispersées et, sauf une, peut-être deux, qui se joignirent, en 1817-18 aux restauratrices du monastère de Gourdon (188), toutes finirent leur vie dans le siècle. Quant à leur monastère, il fut, après bien des vicissitudes, acquis, en 1836, par les Sœurs de la Sainte-Famille de Villefranche-de-Rouergue.

Le Fossat.

Par testament du 6 mai 1604, Miramonde de Châteauverdun, seigneuresse du Fossat (189), laissait toute sa fortune à son cousin, François de Mascaron, à la condition cependant que s'il mourait sans enfant de son légitime mariage, « led. bien seroit pour édiffier un cou-

(184) L. GREIL, *loc. cit.*

(185) *Arch. nation.* G 9, 133.

(186) *Arch. nation.* D XIX, 3, 43.

(187) L. GREIL, *loc, cit.; Arch. nation.* G 9, 133; D XIX, 3, 43.

(188) Le monastère des Urbanistes de Gourdon, fondé au début du XIV[e] siècle, restauré, à la date que nous avons dite, grâce à l'initiative d'un F.M. Capucin, devait disparaître définitivement à la fin du XIX[e] siècle.

(189) Chef-lieu de canton, arr. de Pamiers, Ariège.

vent de religieuses de l'Ordre de Sainte-Claire » (190). L'intéressé mourut bien sans enfant, mais intestat. Aussi, lorsque les Clarisses du Salin, à Toulouse, puis celles de Pamiers obtinrent, par lettres royales des 12 août 1613 et 14 novembre 1618, d'être substituées en l'héritage de la dame du Fossat, se heurtèrent-elles aux ayants-droit de François de Mascaron. L'affaire fut portée en justice et les Clarisses de Saint-Cyprien de Toulouse en profitèrent pour solliciter, elles aussi, l'héritage. Par arrêt du 4 avril 1631, le Parlement mit « tant les religieuses de sainte Claire dans les murs de Tholose que celles qui sont hors lesd. murs, ensemble celles de Pamiers, hors de cour et de procès » et ordonna « que tous et chacun les biens ayant apparteneu à feue Miramonde de Chasteau Verdun et desquels elle avoit peu disposer au temps de son décès seroint employés à l'édification et bastisse d'un monastère de filles religieuses de l'Ordre de sainte Claire, au lieu du Fossat, suivant les conditions apposées au testament de lad. Miramonde, et ce par l'ordre et direction de l'évêque diocésain » (191).

Jean-Louis de Berthier, évêque de Rieux (192) prit acte de la décision et, par lettres du 1er juin 1637, renouvelées le 10 mars suivant nomma Hélène de Castelnau, professe des Urbanistes des Cassés, « à l'exécution de la pieuse fondation et pour supérieure et administresse, tant ès-choses spirituelles que temporelles dud. monastère à ériger au lieu du Fossat ». Il lui donnait, en outre, pouvoir, « soubs l'observation de la règle et closture du monastère, suivant les décrets et ordonnances ecclésiastiques et principalement du concile de Trente, de régir, gouverner et administrer, aussi de corriger les religieuses et faire toutes les choses qui seroient jugées devoir estre faites, pour le bien et utilité dud. monastère... soubs cette condition que, tant la supérieure que les autres religieuses qui demeureront à l'avenir dans led. monastère, seront et demeureront perpétuellement soubs la juridiction, supériorité, visitation et correction de l'évesque diocésain et celle de ses successeurs » (193).

Le choix de l'évêque de Rieux était détestable. Non seulement, en effet, Hélène de Castelnau appartenait à un monastère en pleine décadence, mais elle y faisait, de surcroît, partie du clan qui mettait tout en œuvre pour retarder une réforme aussi urgente qu'inévitable. Lorsqu'en mai 1645, celle-ci fut enfin imposée à la communauté, l'élue du Fossat demeura dans l'opposition et finalement, en août 1646, se fit désigner comme abbesse par son parti et jeta l'abbesse réforma-

(190) *Arch. de la Haute-Garonne*, 2 G, 50, Evêché de Rieux, les Régentes du Fossat.
(191) *Arch. de la Haute-Garonne*, B 511, f. 314.
(192) Evêque de 1620 à 1657.
(193) *Arch. de l'Ariège*, H 100.

trice hors du monastère (194). Voilà celle que « sa probité de vie et de mœurs, sa piété, son expérience et sa ferveur pour la religion » rendaient si recommandables à l'évêque de Rieux qu'il en fit une fondatrice !

Disons-le tout net : Hélène de Castelnau nous paraît être le type, au XVIIe siècle, de ces Clarisses Urbanistes sans vocation, qui languissaient dans leur monastère, prêtes à toutes les aventures, à moins qu'une charge abbatiale ne leur rendît la vie supportable. Nous venons de la voir accepter, en 1638, la mission de fondatrice au Fossat. Lorsquelle se rendit compte que l'affaire était sans avenir et sans profit, elle se mit à préparer, à compter de 1644, une fondation à Revel, abandonna ce projet pour l'intermède des Cassés en 1646, amorça ensuite une fondation à Limoux en 1653. Ne réussissant pas à se caser ailleurs, elle revint, de mauvais gré à la fondation du Fossat, mais pour l'abandonner de nouveau, en attendant de quitter son Ordre lui-même et d'aller mourir, en 1688, pensionnaire des Feuillantines de Toulouse ! (195).

Mais revenons au Fossat. Avant de songer à la fondation du monastère, il importait de prendre possession de l'héritage de la dame du Fossat. Hélène de Castelnau s'y employa par intermittence et sans y réussir, malgré un arrêt du conseil privé du roi du 29 janvier 1658 et deux autres du parlement de Bordeaux des 25 juin et 23 décembre 1659. En désespoir de cause, elle finit par accepter, le 25 septembre 1661, quelques miettes des biens légués, soit : une maison qui se révélera parfaitement inadaptable, trois parts sur huit de la seigneurie du Fossat et autant d'un moulin sur la Lèze, enfin une petite métairie (196).

C'était folie de se lancer dans une fondation avec une telle dotation. L'abbesse l'osa cependant, avec l'aide d'une Urbaniste de Toulouse et de quatre autres, écartées du monastère de Pamiers lorsque François de Caulet voulut y introduire la réforme (197). Que pouvait-on espérer d'une telle communauté, même pourvue, en 1666, par l'Ordinaire « de règlements provisoires pour l'observance de la discipline régulière, autant que le lieu et la portée des revenus le pouvoint permettre » ? Elle vivota d'abord, en proie aux emportements d'une abbesse qui battait ses filles pour des vétilles ou les laissait à ce point sans ressources qu'elles se trouvaient réduites à recourir en cachette à la charité des voisins. Finalement, la communauté fut abandonnée par son abbesse, avec 16 000 livres de dettes. On comprend que les vicaires généraux de Rieux n'aient jamais jugé la régularité

(194) Sur cet épisode de la vie d'Hélène de Castelnau, cf. plus loin.
(195) Sur les tentatives de fondation à Revel et Limoux, cf. plus loin.
(196) *Arch. de l'Ariège*, H 100; *de la Haute-Garonne*, 2 G 50, loc. cit.
(197) C'est en 1665 que la communauté s'installa au Fossat.

suffisante pour concéder un oratoire aux Clarisses, les mettre en clôture ou donner l'habit à l'unique postulante qui se présenta.

La fondation avait donc échoué. On s'étonne que François de Berthier, neveu et successeur de l'évêque fondateur, ne l'ait pas compris, le 23 décembre 1679, à l'occasion de la visite canonique d'une communauté qui ne comptait plus que deux religieuses. Affectant de croire que l'échec provenait « du meschant air du lieu et l'estat peu séant où lesd. religieuses se trouvaient dans un misérable village, exposé aux insultes des méchantes gens », il accepta le projet de transfert à Saverdun (198) que lui soumit Anne de Caraybat, vicaire perpétuelle d'Hélène de Castelnau (199).

Mais ce fut heureusement en vain que « les sieurs curé, consuls et communauté (de Saverdun) témoignèrent désirer lad. translation » et que Louis XIV autorisa celle-ci par des patentes du début de 1681 (200) : les deux survivantes préférèrent rentrer à Pamiers.

Il ne restait plus qu'à pourvoir à la dévolution des biens de fondation. Par arrêt du 30 août 1688, le Conseil d'état décida que l'héritage donné aux Clarisses par la dame de Châteauverdun « seroint employés à l'acquisition d'une maison et entretien des maistresses d'écolle pour l'instruction des jeunes filles, particulièrement des nouvelles catholiques, dans led. lieu du Fossat, soubs l'authorité du sieur évesque de Rieux » (201).

Lamontjoie.

Nous ignorons quel fut, des trois monastères d'Urbanistes de l'Agenais, celui qui prit l'initiative de cette fondation. Toujours est-il qu'elle se fit, en 1678, sinon à l'insu, du moins sans l'approbation de l'Ordinaire du lieu, et en tous cas, sans aveu des habitants et sans lettres patentes du roi.

Aussi la communauté fut-elle dissoute par arrêt du Conseil du 2 janvier 1689. Le Ministre provincial d'Aquitaine ancienne ayant, le 19 janvier suivant, commis, pour ce qui le concernait, l'exécution de l'arrêt au gardien des Frères Mineurs d'Agen, les deux moniales

(198) Saverdun, aujourd'hui chef-lieu de canton, arr. de Pamiers, Ariège. A l'époque, l'évêque la déclare « une des villes les plus considérables du pays de Foix èt où il y a beaucoup de religionnaires ».

(149) Lettre de l'évêque aux curé et consuls de Saverdun. *Arch. de la Haute-Garonne*, 2 G 50, loc. cit.

(200) Nous n'en avons pas trouvé trace, sans doute parce qu'elles ne furent pas enregistrées et demeurèrent lettres mortes.

(201) Le texte de l'arrêt : *Arch. de la Haute-Garonne*, 2 G 50, loc. cité. On pourra également consulter sur cette fondation : F. ROBERT, *Les Clarisses du Fossat*; dans *Annuaire de l'Ariège*, 1902, p. 465.

qui composaient toute la communauté furent incorporées, le 23 mars, au monastère de Laplume qui se vit attribuer, en même temps, les quelques biens de la communauté dissoute (202).

Laplume.

En 1635, les divisions intestines des Urbanistes de Condom entraînèrent la scission de la communauté. Cinq moniales obtinrent ainsi une obédience du ministre d'Aquitaine nouvelle (203) pour entreprendre une fondation à Laplume (204). L'évêque de Condom donna son assentiment le 3 avril 1636, le renouvela même en 1640, date de la fondation effective du monastère par Catherine Teulon et trois autres moniales, à la condition que la communauté passerait sous la juridiction exclusive de l'Ordinaire diocésain (205). Agréées de la municipalité, les Urbanistes s'établirent dans les faubourgs où, grâce à un capital primitif de 4 100 livres, accru de la dot des novices, elles se constituèrent de sept à huit cents livres de rente.

Le monastère ne fut jamais prospère. Aussi, la communauté, que n'avait guère enrichie, en 1689, l'effectif du monastère de Lamontjoie, fut-elle supprimée de jure, par le roi en 1728. Elle subsista cependant jusqu'en avril 1736, date à laquelle des lettres royales, données à Versailles et enregistrées au parlement de Bordeaux, consacrèrent l'union au monastère des Urbanistes de Nérac qui recueillit aussi la seule moniale survivante (206).

Lauzerte.

L'initiative de l'installation des Clarisses Urbanistes, dans cette petite ville du diocèse de Cahors, aujourd'hui de Montauban (207), revient à deux pieuses femmes : Jeanne-Antoinette de Mondenard (208) et Jeanne de Cadiol (209). La première offrit pour la fondation une maison sur la Grand'Rue, presqu'à la limite de la

(202) Lamontjoie : commune du canton de Francescas, Lot-et-Garonne. Nous nous référons aux *Arch. du Lot-et-Garonne*, E, Suppl. 82.

(203) Le P. Paul Soullier, ministre provincial de 1634 à 1637.

(204) Chef-lieu de canton, Lot-et-Garonne.

(205) *Arch. du Lot-et-Garonne*, E Suppl. 82 et 427.

(206) *Arch. nation.*, G 9, 156; *Arch. de la Gironde*, 1 B 47, f. 202.

(207) Chef-lieu de canton, arrondissement de Castelsarrasin, Tarn-et-Garonne.

(208) Elle était fille de Jean de Vernède de Corneillan, seigneur de Mondenard et veuve de Guillaume de Lantron.

(209) Elle était veuve de Léonard Arnaldi.

ville, et un modeste enclos composé de deux cours et d'un verger (210) : la seconde une somme de trois mille livres (211).

La fondation se fit, en 1624, « sous l'approbation de l'évêque de Cahors (212), du provincial et définiteurs (des Frères Mineurs) d'Aquitaine (213), des officiers et gens du Roy et des Consuls de la ville » (214). Destinée à vingt religieuses, ses débuts furent des plus modestes et elle ne prit vraiment son essor qu'à l'arrivée, le 29 juin 1628, d'un essaim de Clarisses, parmi lesquelles : une professe de Montech, Gabrielle de Gauléjac qui mourut le 1er décembre 1639 et deux de Montauban, Paule de Castelbajac qui fut la première abbesse triennale et Gabrielle d'Espanel qui mourut six mois plus tard, le 1er décembre 1628 (215).

Que savons-nous sur ce monastère qui compta vingt professes et deux servantes en 1668, quinze sœurs de chœur et trois converses en 1789 ? (216). Presque rien, les archives conventuelles ayant disparu au cours de la Révolution.

Au spirituel, il ne fut ni meilleur ni pire que les autres monastères d'Aquitaine à cette époque. Quelques abus qui n'avaient rien de scandaleux furent, il est vrai, dénoncés par une moniale, en 1650, au Vén. Alain de Solminiac, mais l'évêque y mit rapidement bon ordre et continua, par la suite, à veiller sur la communauté, autant du moins que le lui permettait le droit (217).

Quant au temporel, nous ne connaissons que l'état qui en fut dressé à la requête de Louis XIV en 1668. Il comporte : trois métai-

(210) Cf. B. TAILLEFER, *Lauzerte, Essai historique*, p. 197, Montauban 1902 ; L. GREIL, *Etat des monastères des filles religieuses du diocèse de Cahors en* 1668, loc. cit., p. 141.

(211) Les deux fondatrices avaient, semble-t-il, l'intention de se cloîtrer dans le monastère qu'elles fondaient.

(212) Siméon de Popian, mort en 1627 ou son successeur, Pierre Habert, mort en 1636.

(213) Il s'agit du P. Jean Dupuy et du définitoire élus au chapitre provincial d'Aquitaine nouvelle, en 1626. *Aquit. séraph.*, t. 4, p. 56. Jean Dupuy avait déjà été ministre provincial en 1607 et 1616.

(214) Nous n'avons pu retrouver aucune de ces autorisations données à la fondation.

(215) Cf. C. DAUX, l'*Ordre franciscain dans le Montalbanais*, Montauban 1908, p. 105 ; J. VILLAIN, *La France moderne, grand dictionnaire généalogique...*, Montpellier 1911, p. 529.

(216) L. GREIL, p. 21 ; *Arch. nation.*, D XIX, 3, n. 43. Nous ne connaissons que trois abbesses de ce monastère : Paule de Castelbajac, Louise-Charlotte Ducel et Catherine de Cours, 1628, 1668, 1769. Parmi les religieuses, retenons ici Claire Ducorn qui, s'étant convertie du protestantisme contre la volonté de son père, François de Beaulieu, se réfugia chez les Clarisses où elle prit l'habit en 1648. B. TAILLEFER, *loc. cit.*

(217) E. SOL, *Alain de Solminiac, Lettres et documents*, Cahors 1930, pp. 413 et 603..

ries d'un revenu de 291 livres, déduction faite de la taille; huit rentes foncières qui donnaient annuellement vingt-cinq cestiers de froment, neuf d'avoine et deux livres, six sols, onze deniers en espèce; 15 522 livres de dettes actives, c'est-à-dire de dots laissées impayées par les familles des religieuses, « le monastère n'ayant pas de qoy poursuivre les parties », et 2 600 livres de dettes passives (218). Cette situation plutôt précaire dut s'améliorer par la suite, puisque la communauté échappa aux mesures de suppression édictées par Louis XV à compter de 1730 et survécut jusqu'à la Révolution.

Le dernier document connu sur cette communauté est en effet la visite au monastère des officiers municipaux venus s'enquérir des intentions des religieuses qui, d'ailleurs, optèrent toutes pour la vie commune, de la plus jeune qui avait vingt-cinq ans à la plus ancienne qui en avait soixante-deux (219).

P. AGATHANGE DE PARIS,
o.f.m.cap.

(*A suivre*).

(218) L. GREIL, p. 141.
(219) E. SOL, *La Révolution en Quercy*, p. 402, Paris 1932.



UN SAVANT MÉCONNU :

LE P. GILLES DE LOCHES

A la fin d'un article sur *Les anciens missionnaires capucins de l'Ethiopie et la science* (1), le P. Martial de Salviac parle des naufrages irréparables que pleure la science. C'est un de ces malencontreux naufrages que voudrait évoquer cette note : elle aura l'intérêt de ramener l'attention sur un savant modeste mais très grand et fort en avance sur les études de son temps, savant d'ailleurs entouré d'une valeureuse phalange de confrères dont le travail et la science peuvent nous faire rêver (2).

La carrière missionnaire de Gilles de Loches.

Il suffira de remettre brièvement la silhouette de ce missionnaire dans son cadre historique (3). La principale source de documentation pour notre propos sera le recueil où figurent un bon nombre de lettres échangées entre Peiresc et lui (4). Le P. Joseph du Tremblay avait été nommé le 13 juin 1625 à la fois par le Pape et par son Ordre préfet des Missions étrangères. En 1626 et les années suivantes, il devait envoyer un bon nombre d'apôtres dans de nouvel-

(1) *Etudes franciscaines*, 8 (1902), pp. 628-642. Cf. *Etudes bibliogr.* 1892, p. 107.

(2) LOUIS DE GONZAGUE. *Les anciens missionnaires de Syrie et leurs écrits apostoliques en langue arabe, Collectanea Franciscana* 1 (1931), pp. 319-359, 457-491 ; 2 (1932), pp. 35-71, 179-207. IGNAZIO DA SEGGIANO, *Documenti inediti sull' apostolato dei Minori Cappuccini nel vicino Oriente* (1623-1683), *ibid.*, 18 (1948), pp. 118-244.

(3) G. DE VAUMAS, *L'Eveil missionnaire de la France*, Lyon, 1942, pp. 107-137. Du même, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris...*, Lyon, 1942, passim (v. index). L. DEDOUVRES, *Le Père Joseph de Paris...*, Paris, 1932, t. 2, pp. 46-64. G. GOYAU, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, Paris, 1948, t. 1, pp. 245-276. G. FAGNIEZ, *Le Père Joseph et Richelieu..*, Paris, 1894, t. 1, pp. 333-367.

(4) P. APOLLINAIRE DE VALENCE, *Correspondance de Peiresc avec plusieurs missionnaires et religieux de l'Ordre des Capucins* (1631-1637), Paris, Picard, 1891, 336 pages. La grande correspondance de Peiresc (7 vol., Paris, 1888 ss) contient beaucoup d'allusions à Gilles de Loches ainsi qu'une lettre publiée par de CAIX DE SAINT-AMOUR, *Histoire des relations de la France avec l'Abyssinie chrétienne...* Paris, 1892, pp. 273-288.

les missions. Au commencement de cette année 1626, deux Pères destinés à Sidon arrivaient de leur province de Touraine à Paris et le roi Louis XIII les recommandait par courrier à diverses personnalités (5). Ils partirent le 11 mai pour Sidon où ils abordèrent après quarante jours. Ces deux missionnaires étaient les P.P. Jean-François de Saumur, d'un âge avancé, et Gilles de Loches, jeune religieux de 30 ans « très savant déjà ès-langues orientales, sans ignorer la grecque » (6). Remarquons au passage la compétence linguistique qu'on lui attribue dès son départ. Le P. Joseph insistait beaucoup sur la connaissance et l'étude des langues pour les missionnaires (7).

Le P. Gilles, comme son compagnon (qui devait se rendre en 1627 à Rome sans permission), semble avoir été d'un caractère indépendant, mais suivant le mot d'une vieille relation il sut se mettre avant dans le cœur des chrétiens de Sidon et son apostolat connut un succès étonnant. Il avait ouvert une école où se pressèrent Grecs, Maronites, Arméniens. Avant la fin de 1626, le vicaire général de l'archevêque des Arméniens de Jérusalem vint à Sidon lui demander de corriger les livres arméniens selon l'orthodoxie catholique, et l'archevêque lui-même lui écrivait pour qu'il vînt résider à Jérusalem (8). En 1627, il s'était rendu à Alep et au Mont Liban ; en ce dernier lieu on lui faisait des ouvertures en vue de la fondation d'un collège, ce qui correspondait à l'intention du P. Joseph (9). Bien plus celui-ci songeait à fonder au Liban une imprimerie pour les langues arabe, persane, turque et syriaque (10). Il fallut l'opposition de l'Université de Paris (qui songeait déjà sans doute à une Imprimerie Royale, créée en 1640) et celle de la Propagande (qui commençait sa propre imprimerie en cette année 1627) pour le faire renoncer à son projet. Encore le P. Gilles avait-il déjà fabriqué des caractères d'imprimerie, poinçons, figures en taille douce, et autres « gentillesses » non pratiquées avant lui (11).

Cependant une double tourmente s'annonçait. L'émir des Druses, Facardin (Fahkr-ed-din), fut progressivement gagné au christianisme en particulier par la lecture d'un livre arabe écrit par le P. Gilles sur la Trinité, la Création et la Rédemption. Son acheminement vers la conversion suscita bien des persécutions aux missionnaires,

(5) L. DEDOUVRES, *op. cit.*, p. 47.

(6) *Ibid.*, p. 48. Sur le P. Aegidius a Loches, voir aussi ROCHO A CESINALE, *Storia delle missioni dei Cappucini*, 4 vol., 1867-1908, 1909, t. 3, pp. 191-192, 381, 387, 747.

(7) Cf. G. DE VAUMAS, *Lettres et documents...*, v. index s. v. *langues*.

(8) Lettre du P. Joseph à la Propagande du 2 juin 1628.

(9) Lettre à la Propagande du 1er juillet 1627. Une école s'ouvrait à Beyrouth en juin 1628.

(10) Lettre du 15 août 1627.

(11) Cf. P. MARTIAL DE SALVIAC, *art. cit.*, p. 639.

surtout quand il fut détrôné (1634), mais tant que son pouvoir fut ferme il favorisa beaucoup l'influence des missionnaires, notamment celle du savant P. Gilles, sur tout son peuple, sur ses familiers, sur ses enfants. L'autre tempête, moins violente mais aussi tenace, fut causée par la mauvaise humeur des Franciscains Observants, religieux espagnols, qui accueillirent les Capucins français comme des concurrents. Finalement, grâce au P. Joseph, la Propagande donna raison aux Capucins, mais le P. Joseph envoya au Caire, en 1631, le P. Gilles qui supportait mal les contradictions et petitesses des missionnaires rivaux.

Ainsi après avoir fondé l'hospice (petit couvent) de Sidon en 1626, il ouvrait celui du Caire en 1631, avec les P.P. Césaire de Roscoff et Thomas de Saint-Calinte, et bientôt (1633), le B. Agathange de Vendôme, futur martyr de Gondar en Ethiopie (1638). Le P. Gilles avait toujours rêvé de l'Ethiopie et il écrivait en 1630 au provincial de Bretagne que s'il était envoyé en Ethiopie, il chercherait un port d'abordage pour les vaisseaux marchands français (12). L'Egypte lui paraissait une étape vers la réalisation de ce rêve. Le 24 février 1630, Urbain VIII avait recommandé les Capucins aux églises d'Egypte : « Ecoutez, flots du Nil, berceau de Moïse, Egypte refuge du Sauveur, écoutez !... Nous avons choisi des hommes de grande piété et de science solide... Ils appartiennent à cette famille religieuse qui préfère la pauvreté volontaire à tous les héritages des aïeux... » (13).

Cependant l'humeur batailleuse du P. Gilles lui créait là comme à Sidon des difficultés : il se querella avec les religieux de la ville, invectivait contre le P. Joseph dont il ne recevait plus de nouvelles, se plaignait de tous les supérieurs majeurs. Au printemps de 1632, le P. Joseph le rappelait en France où il devait rentrer par la voie la plus courte. Mais le P. Gilles revint par la Palestine et s'arrêta à Rome pour se justifier, ce qui provoqua les doléances vigoureuses (14) du

(12) G. GOYAU, *op. cit.*, p. 268.

(13) *Ibid.*, pp. 268-269. Cf. sa lettre au patriarche maronite, citée dans *Coll. Franc.*, 1 (1931), p. 322 n.

(14) Lettre du 15 mars 1633 à Mgr Ingoli, DE VAUMAS, *Lettres et Documents*, p. 186 : Fra gli altri ho grandissima occasione di lamentarmi del P. Egidio di Loches, superiore del Gran Cairo... è venuto a tali termini che doppo non haver mai potuto, a voluto vivere in pace con gli Padri Osservantini e di essersi lamentato publicamente di tutti i superiori maggiori, e massime di C. S. Ill. finalmente vedendo ch'io non porgeva l'orecchio a simili discorsi, si è dato licenza di calomniare la missione, come una opera infruttuosa, et che non era buona che per frati indisciplinati, et che finalmente bisognava distruggere. Un anno fa, o poco manca, io gli mandai l'ubbedienza di ritornare per la retta e piu corta strada, et mi rispose che credeva essere a Marsiglia per il setembre. Hora è andata girando per la Palestina, et da poi V. S. Ill l'havra visto a Roma d'onde mi scrive delli 10 di decembre...

P. Joseph. Tout ceci constitua un dossier défavorable au P. Gilles et le desservit plus tard, comme nous le verrons. Il écrira à la Propagande le 21 juillet 1639, les 4 juillet et 28 octobre 1640 pour offrir de partir au Congo. La Propagande n'acceptera pas (15).

Le 25 juillet 1633, le P. Gilles se trouve en compagnie du P. Césaire de Roscoff, auprès de Peiresc. A partir de ce moment, nous ne savons plus du P. Gilles que ce qui nous est révélé dans la correspondance avec Peiresc (16). Arrivé dans sa province, il est employé à la prédication, et placé successivement à la tête des couvents de Romorantin et de Bourges. Avec la mort de Peiresc, 24 juin 1637, devait s'évanouir pour lui tout espoir de se consacrer de nouveau aux choses de l'Orient.

L'Orientaliste.

Au sujet du P. Gilles, la correspondance de Peiresc rend un tout autre son que les confidences du P. Joseph. Peiresc (1580-1637), qui aimait beaucoup les Capucins (17), appréciait en Gilles auquel il portait « amitié et vénération », autant la vertu que la science (18). Aussi il demande au miniaturiste, le P. Epiphane d'Orléans, de « retenir la semblance du visage de nostre bon P. Gilles dans son habit de cappucin, lorsque vous me fairés le pourtraict de saint François...; car, oultre que je n'estime pas qu'il y ait peu du rapport du visage de ce bon Père avec des anciens portraicts que j'ay veus de ce grand sainct, j'auroys un double plaisir de voir conserver le pourtraict d'un si grand personnage entre les plus vertueux de tout vostre Ordre sacré » (19).

La correspondance entre les deux hommes a commencé en 1630 (20) et dès le 3 septembre 1631, le P. Gilles offrait à son correspondant de lui faire envoyer « des livres Ægyptiens, Æthiopiens, Arméniens, sans compter les Arabes, Turcz, qui sont plus communs

(15) DE VAUMAS, *op. cit.*, p. 188, n. 245.
(16) APOLLINAIRE DE VALENCE, *Correspondance de Peiresc...*, p. 329.
(17) Lettre du 20 mars 1635 au P. Gilles (APOLLINAIRE DE VALENCE, *op. cit.*, p. 125) : il serait heureux de recevoir une miniature peinte par le P. Epiphane d'Orléans : « Aymerois mieux que ce fust un petit saint François que tout autre, quand ce ne serait quasi que despuis la ceinture en hault, dans vostre habit de Capucin, qui m'a toujours esté en singulière et espéciale vénération dès ma plus tendre jeunesse : à tant que, si j'eusse eu un corps aussi robuste et aussi fort que j'avois ma volonté et mon courage, vous pouvez croire que j'aurois voulu vivre et mourir dans vostre sainct habit et institut ».
(18) *Ibid.*, p. 125.
(19) Lettre du 20 mars 1635, ibid., pp. 127-128. La fin de la lettre est d'une délicatesse et d'une saveur délicieuses. Gassendi appelle de son côté le P. Gilles « vir omnino bonus », cité par Corr. de Peiresc, t. 2, p. 569, n. 2.
(20) APOLLINAIRE DE VALENCE, *op. cit.*, p. 1.

que les aultres, mais plus difficiles à embarquer » (21). Cette correspondance va se continuer jusqu'à la mort de Peiresc (1637), assidue, fréquente, parfois avec quelques jours d'intervalle seulement entre les missives. Dans ces lettres et celles qu'il adressait à d'autres correspondants se devine l'admiration du savant pour la science linguistique du missionnaire. Ainsi aux frères Dupuy (22) : « ...J'en donnay advis au R.P. Gilles de Losches qui y a faict (en éthiopien) une estude particulière de sept ans durant son sesjour au Levant, et le conjuray de mettre au net la grammaire qu'il avoit dressée de cette langue, et de se charger de la version de cette pièce (pseudo-révélations d'Enoch) aussy tost que nous la pourrions avoir... Il est maintenant gardien du couvent des Cappucins de Bourges et nos lettres vont par Paris pour aller plus seurement. Il avoit quasi achevé de mettre au net sa grammaire plus de 8 ou 10 mois y a ». Au Sr Vermeil qui réside « en la cour de l'empereur des Abyssins », il vante la connaissance que possède de la langue abyssine « le bon Père Gilles » (23).

S'agit-il de trouver un traducteur sûr et consciencieux pour un livre arabe que possède le P. Mersenne, c'est au P. Gilles que pense l'érudit : « ...le R.P. Gilles de Losches, cappucin, qui presche maintenant à Orléans, peult faire cela mieux que tout aultre, car il a une grande cognoisçance des principales langues orientales et s'acquittera mieux de cela que tout aultre » (24). Il se réjouissait de « voir que vous ayez trouvé de beaux et facilles moyens d'acquérir toutes ces langues orientales les plus sauvages et les plus difficiles, et que vous en ayez déjà mis par escript de si belles et utiles observations, et qu'il ne vous reste qu'à les mettre en ordre » (25). Il savait toute l'importance pour la science et le renom chrétien de ce travail lin-

(21) *Ibid.*, p. 2 .

(22) Correspondance de Peiresc, t. 3, p. 610. Lettre du 25 nov. 1636. Peiresc revient souvent sur ses encouragements à continuer l'étude de l'éthiopien, cf. APOLLINAIRE DE VALENCE, *op. cit.*, p. 276, 308, 310, etc. Ce que Peiresc a fait pour le copte avec le P. Kircher et pour le punique Samuel Petit il voudrait le faire avec le P. Gilles pour l'abyssin, *ibid.*, p. 303. Il fait allusion à d'autres ouvrages savants de son correspondant : « ...nous pourrions avoir la veüe, en passant, de votre psaultier en caractère babylonien avec la glose interlinéaire arabique, et vos grammaires et vocabulaires en sept langues orientales, et adviser s'il y auroit aulcun moyen d'en faire ayder le public de vostre bon adveu. De quoy nous serions bien plus friandz que de vostre beau crucifix, lequel je suis bien d'advis que vous conserviez religieusement à l'usage que vous l'avez primitivement destiné », *ibid.*, p. 312.

(23) Cité par CAIX DE SAINT-AMOUR, *op. cit.*, p. 285. Lettre du 25 février 1634. Peiresc emploie le plus souvent en parlant du Père cette épithète de « bon ».

(24) Correspondance de Peiresc, t. 3, p. 285.

(25) APOLLINAIRE DE VALENCE, *op. cit.*, p. 18. Il continue : « Estant bien fasché qu'au lieu de vous employer à prescher festes et dimanches, et tout

guistique de l'ancien missionnaire (26). Il lui demandait de corriger un alphabet abyssin (27), imprimé à Rome ; le remerciait de l'envoi de « livres bretons, cophtes et arabes » (28), appréciait le procédé découvert par son correspondant pour l'impression des livres orientaux, offrait de se charger de l'édition de ses ouvrages (29). Le 10 juillet 1634, Peiresc accuse réception d'un alphabet copte et demande de faire part de l'alphabet éthiopien (30). Le 13 août de la même année, le P. Gilles lui adresse la traduction du premier psaume en turc et en persan (31).

On comprend que Peiresc aurait voulu le libérer de tout ministère pastoral pour qu'il puisse mener à bien son travail de savant à la gloire de Dieu. Les dernières années de l'érudit d'Aix furent littéralement hantées par ce projet. Il est impossible de rappeler ici toutes les démarches qu'il fit à ce sujet et les lettres qu'il écrivit. Il met en branle pour cela le cardinal Barberini, la Propagande, M. de Bourdaloue (32), et se plaint de la lenteur des résolutions et de l'inertie de ses correspondants. « Il écrit lettre sur lettre au cardinal prince Barberini, son ami ; au chapitre provincial de Touraine et de Bretagne ; il supplie, implore, agite le spectre de la responsabilité encourue, si on ensevelit les trésors de science du P. Gilles. Six années s'écoulent en tentatives infructueuses. Quand l'obédience arriva en 1637, Peiresc allait mourir et tous ses projets s'évanouirent avec lui. Ce fut un gigantesque avortement, car les nombreux manuscrits éthiopiens accumulés alors au Vatican et dans la bibliothèque de Peiresc étaient indéchiffrables pour tout autre que le P. Gilles, auquel la plupart des langues orientales étaient familières, mais surtout l'abyssinienne » (33).

ce caresme prochain (ce que d'autres Pères eussent peu faire, sinon tout aussi bien, au moingz assez pour s'en contenter) vostre supérieur n'a pas estimé qu'il fusse utile, comme il l'eust été au centuple, de vous faire proffiter ce temps-là à dresser vostre grammaire et vocabulaire, que, possible, personne autre ne pourra jamais si bien dresser comme vous... »

(26) « Me consolant en ce que... vous estes en lieu où le public pourra un jour se prévalloir de vostre science et de la grande cognoissance que vous estes allé prendre si loing de ces langues si estranges, vous suppliant de me mander si vous n'avez point faict d'estudes particulières de celle de cophtes ». Lettre du 20 nov. 1633, *ibid.*, p. 14.

(27) 9 avril 1634, p. 36; cf. 3 juillet 1634, p. 57 ss.

(28) 20 mai 1634, p. 52.

(29) 3 juillet 1634, p. 59.

(30) pp. 62-63.

(31) p. 99.

(32) Lettre du 20 janvier 1637, p. 306.

(33) P. MARTIAL DE SALVIAC, *Etudes franciscaines*, 8 (1902), p. 640. La lettre du 9 février 1637, APOLLINAIRE DE VALENCE, *op. cit.*, p. 310, est pleine d'espérance et elle échafaude des rêves mirifiques. Peiresc met en relief l'importance de ces travaux : « Et si l'occasion s'en perdoit, vous me permettriez bien de vous dire que vous en seriez grandement responsable devant Dieu, pour

Trop tard. Rien ne devait être publié. Tout rentrerait dans l'ombre de l'oubli. Aujourd'hui le nom du P. Gilles de Loches est ignoré des savants. Ses grands travaux, sa science indiscutable n'ont été utiles ni à la diffusion de la foi, ni à l'extension de la science (34). L'Allemagne protestante aurait les prémices et la gloire de la publication d'une grammaire éthiopienne (35). Bien d'autres écrits savants des missionnaires ne rencontrent pas l'appui et la faveur qu'ils mériteraient. Tamizey de Larroque parle pourtant du « double apostolat » qui doit être le leur : celui de la foi et celui de la science. L'un et l'autre proclament la gloire de Dieu (36).

André RETIF, *s.j.*,
Rédacteur aux Etudes.

le bénéfice qui en peut redonder à son Eglise et à toute la chrestienté, laquelle seroit dans la barbarie à faulte de gentz qui se puissent competemment instruire aux langues qu'il ne faudroit ignorer en allant s'exposer parmi eux ». La pensée religieuse et missionnaire du savant chrétien se montre ici en pleine lumière.

(34) « L'Abbé Chabot signale un manuscrit copte de la bibliothèque nationale de Paris, les ms. 148, 149 et 150 : *Spicilegium copticum* dû au P. Gilles de Loches. Le ms. 149 est un lexique et le ms. 150 contient divers mélanges. *Revue des Bibliothèques*, 7 décembre 1906, p. 367 » in *Etudes franciscaines*, t. 18, p. 743.

(35) JOB LUDOLPHE, *Grammatica linguae ambaricae, quae vernacula est Habessinorum*, Francfort-sur-le-Mein, 1698.

(36) TAMIZEY DE LARROQUE, dans APOLLINAIRE DE VALENCE, *op. cit.*, p. XI. Cf. Peiresc au P. Célestin de Sainte-Lidivine : « ...pour ne vous estre pas trop importun par mes commissions, qui ne le sont que trop bien souvent et trop à charge aux personnes de vostre profession, qui ont leur principale mise à la piété et dévotion, dont ilz ne souffrent pas bien patiemment d'estre divertis, combien qu'il y aye moyen de rapporter toutes choses à la plus grande gloire de Dieu (à les prendre en la plus bénigne interprétation qu'on y peult donner) » *Correspondance*, t. 7, p. 856.

LES ŒUVRES
DU P. CONSTANTIN DE BARBANSON

—

I. — LES SECRETS SENTIERS.

Le premier ouvrage du P. Constantin de Barbanson fut publié en 1623 à Cologne chez Jean Kinckius sous le titre : « Les Secrets Sentiers de l'Amour divin esquels est cachée la vraye Sapience celeste et le Royaume de Dieu en nos âmes... »

Que cette édition soit antérieure à l'édition latine publiée la même année, cela est certain : cfr. *Revue ascétique et mystique* 13 (1932) 412 et *Et. Franc.* 30 (1930) 593. Il est expressément affirmé au privilège impérial de l'édition latine : « Jampridem gallice idiomate excussum, nunc et latine et germanice in publicum edere cupiat ». Un argument évident nous est aussi offert par la traduction allemande de 1624, où, immédiatement après le titre suivent ces mots : « Erstlich auff Frantzosisch beschrieben, hernacher zu Latein, letzlich aber in Teutsch übersetzt ».

En 1932 les P.P. Bénédictins de Solesmes (particulièrement le P. Paul Ringéval) à l'occasion de l'anniversaire de la sainte mort du P. Constantin, ont publié de nouveau cette édition princeps de 1623 : c'est une reproduction exacte sauf pour l'orthographe, qui est modernisée. Les éditeurs y ont ajouté une brève introduction sur la vie et la doctrine du P. Constantin (29 pages) et à la fin du livre, un appendice avec notes sur la préface, sur les sources et l'influence des *Secrets Sentiers*, sur les chapitres XIII et XV ; on y trouve aussi un « avis aux âmes dévotes » du P. Constantin, qu'il a inséré dans l'édition française de 1629 entre le texte de Denys le Chartreux et le chapitre I de la première partie, et qui est resté également dans les éditions de Paris 1634 et 1649. Une autre addition du P. Constantin en latin au chapitre VIII, y est adjointe selon les éditions latines de 1623 et 1698.

Dans cette introduction et dans cet appendice on peut trouver les détails intéressants de ce premier ouvrage du P. Constantin. Pour éviter le danger d'une répétition ennuyeuse, nous ne faisons qu'indiquer ici les diverses éditions et traductions des *Secrets Sentiers*, en joignant une note sur la date d'origine de cette œuvre.

A. — LES EDITIONS

— Edition princeps, 1623, Cologne, chez Jean Kinckius.

— Traduction latine : « Amoris / divini / occultae / Semitae / etc...
Colonie, 1623, apud Bernardum Gualterum.
Le traducteur est, semble-t-il, le P. Constantin lui-même ; au moins l'addition au chapitre VIII est de sa main, comme il l'indique dans l'AA.III.18 : « ...Selon qu'il est là déclaré, et plus amplement en l'addition, que nous avons fait au Ch. VIII des *Secrets Sentiers* en l'impression latine ». L'édition latine d'Amsterdam laisse à entendre, que toute la traduction est du P. Constantin : cfr. la préface, où l'éditeur dit : « Religiose expressimus reliqua, fideliter secuti verba et editionem ab ipso auctore adornatam ».

— Traduction allemande :(1) : « Die Heimliche und Verborgene Weg der Liebe Gottes... »
Gedruckt zu Cölln, bey Bernardt Wolter, im Jahr 1624.
Le texte en fut préparé par le Capucin Jérôme de Neckarsulm et approuvé par le P. Constantin même, comme l'affirme la préface de l'édition d'Amsterdam. Le P. Constantin lui-même en a changé la dédicace, qui devient : « Dem Hoch Ehrwürdigen und Wolledlen Herrn Arnolden von der Horst, etc..., Bisschoffen zu Paderborn... »
A la fin du livre, on trouve un petit traité (25 pages), qu'on rencontre également chez Bernard Wolter, intitulé : « Funcken der Göttlicher Liebe ». L'auteur n'est pas indiqué (2).

— Réimpressions du texte français :
1629, Douai, chez Balthasar Bellère. Ce texte est la dernière édition, faite durant la vie du P. Constantin et ne diffère des précédentes que par l'avis mentionné ci-dessus. Sans risque donc de négliger les modifications, qui de soi seraient possibles dans la pensée de l'auteur, on peut se fonder sur l'édition princeps.
1634, Paris, chez Sébastien Huré.
1649, Paris, chez Sébastien Huré.
Le P. Apollinaire de Valence qui a publié, au siècle dernier, l'Histoire des Capucines de Flandre, écrite au XVIII[e] siècle par une religieuse de cet Ordre, connaissait une édition

(1) Un des rares exemplaires se trouve à la Bibl. Angelica, Rome (n. 9-29).

(2) Peut-être s'agit-il ici d'une traduction des « *Etincelles de l'amour divin* » du P. Coton. S.J., qu'on trouve comme appendice à son « *Intérieure occupation d'une âme dévote* » (éd. de 1612), nouv. édition par le P. Pottier, Paris, 1933.

publiée en 1628, à Paris, une autre en 1633 à Cologne, et une troisième en 1635, à Douai. Ce sont, il est vrai, les indications données par la « Biblioteca Scriptorum Capucinorum » de Denys de Gênes et de Bernard de Bologne (1747). Néanmoins ces éditions restent introuvables jusqu'à maintenant et, vu l'autorité relative des sources, on peut douter raisonnablement de l'existence de ces trois éditions.
1932, Paris-Rome-Tournai, chez Desclée et Cie.

— Edition latine : « Vere theologiae mysticae compendium, sive Amoris divinae occultae semitae.... »
1698, Amstelaedami. Quoiqu'on ne trouve nulle part un nom indiqué, cette édition doit être attribuée, semble-t-il, à Pierre Poiret, éditeur protestant (3). Elle contient quelques notes explicatives au bas des pages et quelques mots ajoutés en crochets.

— Traduction anglaise : « The Secret Paths of Divine Love ». Abriged from the English version of Dom Anselm Touchet, O.S.B. By a Nun of Stanbrook Abbey. (Series The Oxford Books, n° 14), 1928, London (Burns Oates and Washbourne Ltd.).
Cette traduction est une édition abrégée de la version anglaise, faite au XVIIe siècle par Dom Anselme Touchet (partiellement Dom Baker, chap. X, XI), et demeurée manuscrite.

— Traduction néerlandaise : « De Geheime Paden van de Goddelijke Liefde » par P. Franciscus, O.M.Cap.,
1938, Rijswijk, Kruisvaarders van Sint Jean.
C'est la traduction de l'édition princeps selon le texte des P.P. Bénédictins.
1945, Roermond-Maaseyk, Romen en zonen. C'est la deuxième édition de la traduction du P. Franciscus. Cette deuxième édition est augmentée d'une biographie critique (p. 7-21) et d'une introduction doctrinale par le R.P. Théotime de Bois-le-Duc (p. 23-52).

B. — QUESTION DISCUTEE SUR LA DATE DES SECRETS SENTIERS

On admet sans conteste la possibilité et la probabilité, que les *Secrets Sentiers* aient déjà eu des copies manuscrites avant 1623.

Une indication positive s'en trouve déjà dans le fait que l'édition des *Secrets Sentiers*, parue pour la première fois à Cologne en 1623, porte en tête une triple approbation de 1617 et une autre de 1622.

(3) Sur ce personnage intéressant : Wieser, M. Peter Poiret, der Vater der Romanischen Mystik in Deutschland (München, 1932).

Un texte de 1628, publié dans la *Revue ascétique et mystique* (4), montre que Dom Baker admettait, en cette année, l'existence de copies des *Secrets Sentiers*, circulant déjà vers 1615.

Les éditeurs bénédictins affirment qu'au moins une première rédaction avait déjà été faite en 1613, et que le P. Constantin, alors âgé de 31 ans seulement, avait composé cette rédaction à l'intention des Bénédictines de la Paix Notre-Dame, à Douai, particulièrement à la demande de l'abbesse du monastère, Florence de Werquignoeul. Là donc, comme il arrive quelquefois dans les communautés de femmes, le traité aurait été copié, communiqué aux amis, aux conseillers spirituels. Il aurait plu aux uns, déplu aux autres. Pour assurer la réputation de l'auteur et neutraliser les censures, qui eussent pu être fulminées pour de simples rivalités d'école, le grand Sylvius, vice-chancelier de l'Université de Douai, aurait donné son approbation publique à la doctrine des *Secrets Sentiers*.

Ce nihil obstat de 1617 et celui de deux chanoines de Tournai, adjoints aux copies manuscrites, n'auraient été retenus plus tard que par l'édition française. Voilà brièvement rapportée l'hypothèse des P.P. Bénédictins (6).

Cette hypothèse ne manque pas de fondements.

Dans une lettre à Florence de Werquignoeul, datée de Paderborn, 3 mai 1613, nous lisons les phrases suivantes : « Depuis l'année passée, que j'entendais par votre lettre, que vous aviez reçu les premières pièces du traité de l'oraison, j'ai rien du tout ouï, et ne sais encore si finalement le reste vous est aussi venu en main ou non, ne sais pas aussi, si avec cela j'ai satisfait à vos désirs ou si quelques choses y sont trop obscures, non entendues ou semblables. C'est merveille aussi, si plusieurs choses qui y sont, n'ont pas été contredites par ceux qui, par adventure, les auront vu, car ces matières sont fort sujettes à être méconnues ou rejetées par plusieurs qui s'y opposent ».

A cette lettre est joint le post-scriptum suivant : « Si Madame prend la peine de me répondre, je serais bien aisé que vous veuillez adjoindre à la lettre la copie des avis, que j'ai mis à la fin de la première partie du traité, que je vous ai envoyé » (7).

De fait, après la première partie des *Secrets Sentiers*, sont mis 10 avis ; la ressemblance du traité, dont il est question dans la let-

(4) *Revue ascétique et mystique*, 15 (1934), 102; le texte est donné par Dom Justin MacCann, O.S.B.

(5) Cfr. P. Hildebrand, Et. Fr., 46 (1934), 744.

(6) *Secrets Sentiers*, appendice, 404 ; RAM. 13 (1932), 414, note 3. Note sur l'édition princeps des *Secrets Sentiers* par fr. André Julien, O.S.B.

(7) Cfr. *Secrets Sentiers*, appendice, 400, où sont copiées deux lettres, qui se trouvent dans les archives départementales du Nord (21 H 2).

tre, avec les *Secrets Sentiers* est donc frappante, pour ne pas dire décisive.

Néanmoins le P. Hildebrand récuse toute cette interprétation et y répond par une note spéciale dans la *Revue ascétique et mystique* (8)

Le P. Constantin, dit-il, parle en effet « des *notes* qu'il a inscrites sur un traité, envoyé aux Sœurs. Nulle part il ne dit que le traité est son œuvre, mais il l'appelle le *Traité de l'Oraison* et le P. Hildebrand propose l'hypothèse que voici. Ce titre de *Traité de l'Oraison* est celui d'un travail très connu du célèbre P. Mathias Bellintani de Salô. L'abbesse de la Paix Notre-Dame aurait reçu les deux premières parties de ce travail, que le P. Constantin appelle les *premières pièces du traité de l'Oraison*. Le dévoué directeur s'informe tout simplement si sa correspondante a pu se procurer « le « reste », à savoir les deux autres parties qui venaient de paraître chez Marc Wyon, à Douai, en 1610 et 1611.

Que penser de cette hypothèse ? Nous adoptons la réplique qu'y a faite le R. Rémi d'Alost, O.M.Cap.(9) en ajoutant quelques observations qui veulent la rendre plus forte.

Nous ne voyons pas que le P. Constantin fasse uniquement mention de « notes qu'il a inscrites sur un traité ». Nous ne voyons pas non plus comment il pouvait désigner sous le titre « Traité de l'oraison » l'une ou l'autre des quatre parties de l'ouvrage de Bellintani. La première traduction française de Jacques Gaultier, parisien, en 1593, aussi bien que la nouvelle édition d'Arras, en 1607, rendait exactement pour la première partie le titre italien par « *Pratique de l'oraison mentale* », avec l'ajoute : « et contemplative ». Les autres parties étaient désignées par : « Deuxième... Troisième... et Quatrième partie de l'oraison ». Le P. Hildebrand connaît ces « Troisième... et Quatrième partie de l'oraison... de nouveau revue et corrigée... par I.D.H. », éditées à Douai chez Marc Wyon, respectivement en 1610 et 1611. La question est de savoir s'il existe une traduction de la « *Pratica dell'Orazione mentale* » de Bellintani, sous le titre de « Traité de l'Oraison ». Ce qui est certain, c'est que le P. Constantin lui-même cite, non le traité le l'oraison, mais la « *Pratique* »

(8) *Revue ascétique et mystique*, 14 (1933), 198-199. Peut-être le P. Hildebrand a changé d'opinion, après qu'il ait trouvé en 1952 un manuscrit des Secrets sentiers, antérieur au texte imprimé. Ce manuscrit se trouve à Namur, Musée archéologique (Cod. in8° 13) et est décrit chez *P. Faider*, *Catalogue des Mss. conservés à Namur* (Gembloux 1934). Le manuscrit est intitulé : « Les voyes secrètes... » (f. 2 r) ou « Les secrets sentiers de l'esprit divin » (f. 26 v). La recension est plus courte que le texte imprimé et en diffère en plusieurs points (pas 10, mais 9 avis, l'usage du mot « suressentiel », quelques chapitres manquent, etc.). Cfr. aussi P. Willibrord de Paris, qui a trouvé lui aussi un manuscrit antérieur d'une pareille structure, cfr. *Et. Fr.*, 1950, p. 97-102, note sur un manuscrit des Secrets sentiers du P. Constantin de Barbanson (Bibl. Franc. Prov. de Paris, 2367 Rés.).

(9) *Et. Fr.* 46 (1934), 371 ss., chronique de spiritualité franciscaine.

de Bellintani, et en même temps, à côté d'elle, un certain « *Traité de l'oraison mentale* » du Père Arias, S.J. (10). A ne juger que par le titre, il serait plus probable que le P. Constantin parle de ce dernier traité. Mais, comme nous le verrons, cela est évidemment exclu par le contexte de la lettre. Plus important est pour notre étude que le P. Constantin lui-même ait appelé aussi ses *Secrets Sentiers* « *Un traité de l'oraison mentale* » et cela bien dans les avis donnés après la première partie : « Neuvième avis. Quant aux états différents, distingués ci-après au progrès du *traité de l'Oraison...* » (*Secrets Sentiers*, 100). Etant donné que le P. Constantin dans l'édition imprimée appelle encore ses *Secrets Sentiers* un *Traité de l'Oraison*, serait-il si étonnant, qu'il use de ce même titre dans une lettre de 1613 ?

Par ailleurs on comprend difficilement que le P. Constantin réponde en 1613 aux « désirs » d'une abbesse de Douai en lui signalant, de Paderborn, les deux parties d'un livre avantageusement connu et récemment publié à Douai même. Ensuite on ne peut pas facilement entendre de la « *Pratique* » qu'elle est venue aux mains des autres « par aventure ». Cela ne s'explique que si le P. Constantin a envoyé quelque manuscrit.

De plus comment le P. Constantin peut-il faire allusion à des « choses obscures » et à des contradicteurs à des « matières fort sujettes à être méconnues ou rejettées par plusieurs qui s'y opposent » ? Rien de tout cela ne peut se rapporter à la « Pratique » de Bellintani, ni au traité du P. Arias ni à celui de Pierre d'Alcantara, qu'il s'agisse de la méthode ou de la doctrine. Il est tout à fait compréhensible au contraire que l'auteur s'informe de l'effet que pourrait produire sa propre théologie mystique si elle ressemble à celle des *Secrets Sentiers*.

Avant de tirer une conclusion, notons que le P. Rémi n'a pas, semble-t-il, connu le texte de Baker, qui parle déjà de copies vers 1615. Etant donné ce texte et tout considéré nous n'hésitons pas à être pleinement d'accord avec les Bénédictins qui identifient le traité en question avec les *Secrets Sentiers*. Est-ce que cela signifie que ce traité est identique au texte officiel, qui fut imprimé en 1623 ? Nullement : Le P. Constantin aura sans doute, dans l'espace des dix

(10) *Secrets Sentiers*, 117 s., où le P. Constantin dit : « La Pratique de Bellintani, le Traité d'oraison mentale du Père Arias... sont clairs... »

Voici le titre complet : « Traité d'oraison mentale ou méditation des mystères de la vie et passion de notre Sauveur Jésus-Christ », par François Arias, S.J. (1533-1605).

En soi il serait encore possible que le P. Constantin parle d'un petit traité du P. Pierre d'Alcantara : « Tratados de la Oraciôn », paru en 1607 à Cologne dans sa traduction latine et sans doute connu par le P. Constantin. Il pourrait l'avoir traduit pour les Bénédictines sous le titre « Traité de l'oraison », mais le contexte de la lettre ne favorise pas non plus cette supposition.

années, 1613-1623, perfectionné son traité. Néanmoins, tout en n'étant encore qu'une rédaction primitive, il est substantiellement le même que les *Secrets Sentiers* de 1623.

II. — ANATOMIE DE L'AME.

Le deuxième ouvrage du P. Constantin, d'un plus grand poids que le premier, au moins matériellement, 1 200 pages environ) et peut-être aussi quant à son contenu (11), porte le titre suivant :

> Anatomie /de l'âme / et des opérations / divines en icelle /. Qui est une addition au livre des / Secrets Sentiers de l'amour divin : en-/ seignant en quoy consiste l'avancement / spirituel de l'âme dévote et le vraie estat / de la perfection. / Que les veritez fondamentales de la vie mystique sont mises / au iour et réduites aux règles et façons de parler de la / Théologie Scholastique et les abus descouverts. /
> Œuvre singulier et très utile / fait en faveur des âmes qui suivent l'esprit de Dieu, / et pour la satisfaction de ceux qui les y adressent. /
> A Liège / chez Léonard Streel le Ieune / MDXXXV (12).

Ce volume fut imprimé après la mort du P. Constantin, par les soins de ses confrères, probablement des Pays-Bas (13). Le jour même de sa mort, le P. Constantin envoyait les manuscrits, qu'il avait prêts et bien-rédigés, aux Pays-Bas, pour qu'ils y fussent approuvés et

(11) Gelenius, après avoir parlé des *Secrets Sentiers*, ajoute : « Quibus cum adjunxisset aliud *opus sublimius*, Anatoniam videlicet animae, ad supernos angelorum concentus translatus fuit ». Cfr. *De admiranda... magnitudine Coloniae* (Cologne, 1645, p. 527).

Selon le jugement de cet historien l'*Anatomie* est une œuvre plus sublime que les *Secrets Sentiers.*

(12) En 1932 un seul exemplaire en était connu, à savoir : Liège, Bibliothèque de la ville, dans la collection Capitaine; plus tard le R.P. Ringéval, O.S.B., m'en signala une autre à la Bibl. Nat. de Paris, D. 24961. Nous lui faisons remarquer à notre tour qu'un troisième exemplaire se trouve à la Bibl. Nat. de Rome, un quatrième à Bruxelles, Bibl. Ord. Fr. Min., et un cinquième encore à Cologne, Diözesanbibl. (asc. 889); tous sont de 1635. L'*Anatomie* a-t-elle eu plusieurs éditions, voire même une traduction latine, cela ne me paraît pas certain; le P. Hildebrand, qui l'affirme dans *Et. Fr.*, 42 (1930), 594, s'appuie probablement sur l'autorité de Bernard de Bologne, Biblioteca scriptorum Ord. Cap., ou de Paquot, « *Mémoires* ».

Dans *Franciscanische Mystik* (1932), du P. Stan. Grünewald, cette opinion est reprise, cfr. p. 28. Mais ces auteurs semblent avoir confondu l'*Anatomie* avec les *Secrets Sentiers.*

Peut-être faut-il voir une autre édition dans le Cat. Bibl. munic. d'Amiens, Ms. 542, f° 104-105, de 1636 à Paris chez Sébastien Huré. Mais il reste étonnant qu'un livre de plus de 1 000 pages, publié pour la première fois en 1636 ait eu déjà la même année une nouvelle édition chez un autre éditeur !

(13) *Anatomie de l'âme*, deuxième partie, p. 181 (cité : AA. II, 181 s.).

imprimés. « Le propre jour qu'il rendit l'âme, ayant paqueté ce qu'il avait prêt, et donné charge de le faire adresser au Pays-Bas, pour être là tout examiné, approuvé et imprimé avec ce qu'il avait envoyé auparavant » (AA. III. Préface).

Ce qu'il envoyait, était la première et la seconde partie de l'Anatomie, quelques chapitres seulement manquaient. « Et de fait la seconde partie de ladite Anatomie avec lettre écrite de sa main du propre jour de son décès, par laquelle il promettait, que les chapitres derniers, qui manquaient et ensemble toute la troisième partie, suivrait bientôt, est venue à bon port et été cause de cette impression » (ib.).

Ainsi après sa mort, ses confrères trièrent de ses écrits les chapitres qui manquaient de la deuxième partie, et mirent en ordre également toute la troisième.

1. *Description du livre.*

a. *Le titre* « *Anatomie de l'âme...* » tire son origine de ce que l'âme doit être réformée selon toutes ses parties, qui toutes doivent être accommodées à l'opération de Dieu et cela à chaque degré de son ascension spirituelle : « Car c'est ici, que je fonde l'Anatomie de l'âme, en ce qu'il faut tant de fois passer avec la divine volonté, par tous les degrés, états, mansions, pourpris et étages internes, bas, moyens et hauts » (AA.III. 257, 140 ; II 264).

b. *Dédicace* (p. 1-25). Elle n'est pas de la main du P. Constantin comme cela résulte des paroles explicites de la dédicace elle-même (p. 19) ; la signature en est : F.G.O.C.P.C. ; elle est adressée « A son Altesse Sérénissime Ferdinand..., etc. », comme dans les *Secrets Sentiers.*

c. « *Préambule :* pour donner ouverture à l'intelligence et à l'amour de la Sapience contenue en cette Anatomie » (p. 26-100).

Ce préambule n'a pas été composé par le P. Constantin lui-même, mais par quelqu'un de ses confrères, comme on peut le voir dans l'avertissement précédant la deuxième série des approbations (cfr. plus loin quelques règles, où nous reproduisons cet avertissement (14).

d. *Table des matières.* Elle contient une division détaillée de la première et de la deuxième partie de l'Anatomie (26 pages).

(14) Une grande partie de ce long préambule est emprunté littéralement à Cornelius a Lapide, *Commentarium in S. Script.* sur ces paroles du prophète Osée, cap. 1 : « Filii Dei viventis ». Cfr. éd. Neapoli, 1857, t. 7, p. 68. Dans l'*Anatomie,* cfr. préambule, p. 72.

(15) On verra dans cette multiplicité d'approbations l'application sévère de la censure, nouvellement introduite à cette époque dans les Pays-Bas (Sud) par le concile de Malines, 1607.

e. *Approbations* (15). Il ressort du mandat du T.R.P. Général, Fr. Johannes Maria, qu'on a placé en tête des approbations, que dès l'année 1629, le P. Constantin lui avait demandé la faculté de faire imprimer ses additions. Après ce mandat et l'approbation du T.R.P. Provincial (Victor Gelen) commence une double série d'approbations.

Première série : Pour la plus grande partie elles sont datées de l'année 1633. Elles approuvent non seulement l'*Anatomie de l'âme*, mais aussi un autre volume, intitulé : « *Recueil des réponses et résolutions spirituelles du même auteur* ».

Deuxième série : (datées de 1635 et de 1636) (16). Elle commence par l'avertissement suivant, où il est donné raison de cette nouvelle série des approbations. « Vous serez advisés, que le discours préalable, les chapitres 17, 18, 19, 20 de la deuxière partie, le I Traité de la troisième partie de cette Anatomie, qui y ont été ajoutés après le recouvrement des écrits du R.P. Constantin son auteur, item le Préambule mis au commencent d'icelle et fait par un Père du même Ordre pour introduction, ne sont pas compris en les premières approbations des censeurs, mais en celle qui y vont de suite. Quant aux résolutions spirituelles, et au sommaire mystique y mentionnés, on ne les a pas joints à ce premier tome, car il eût trop grossi, mais réservé pour le second... » (17). De cette deuxième série d'approbations, datées en partie de 1636, nous pouvons conclure que l'Anatomie telle que nous l'avons maintenant, fut publiée pour la première fois en 1636, bien qu'elle eût déjà été imprimée en 1635 jusqu'au chapitre 17 de la deuxième partie.

A cette impression incomplète furent ajoutés le *Discours préalable*, les derniers chapitres de la deuxième partie (ch. 17, 18, 19, 20) et un traité de la troisième, et ces nouvelles parties reçurent aussi des approbations nouvelles. Nous trouvons une confirmation de cette hypothèse dans le fait que la deuxième série d'approbations est adjointe à la fin du livre dans l'exemplaire de Liège (donc séparée de la première série) ; par ailleurs la Table des matières du commencement ne contient pas la troisième partie, laquelle a sa propre table immédiatement à son début. En dernier lieu, à la fin du chapitre 16 de la deuxième partie (AA. II. 182) est imprimé : Fin de la seconde partie. En réalité cependant la seconde partie continue encore jusqu'à la page 292 ; ce sont les chap. 17, 18, 19, 20, qui étaient

(16) Dans l'exemplaire de Rome, cette deuxième série suit immédiatement la première série ; dans l'exemplaire de Liège elle est adjointe à la fin du livre.

(17) Ce deuxième volume, bien qu'à cette époque les éditeurs en aient eu en mains les manuscrits, ne semble avoir jamais été imprimé. Où sont conservés ces manuscrits, existent-ils encore ? On ne le sait pas.

perdus et qu'on a retrouvés durant l'impression ; les caractères en sont aussi différents de ceux des 182 premières pages de la deuxième partie.

f. « *Discours préalable* » du P. Constantin lui-même.

g. *Première et deuxième partie* du livre.

Première partie, p. 1-294 ; deuxième partie, p. 1-292.

Elles sont divisées en chapitres et les chapitres en points (18).

h. *Troisième partie* (p. 1-228).

Elle est précédée d'une préface, ajoutée par les éditeurs, qui y avertissent que l'ordonnance de la matière et ses divisions ne sont pas de l'auteur, mais d'eux-mêmes, après qu'ils eurent rassemblé les fragments dispersés, appartenant à cette troisième partie (19).

Les éditeurs ont divisé la troisième partie en quatre traités ; les premier, deuxième et quatrième traités se subdivisent en chapitres (et chaque chapitre en points) ; le troisième traité se subdivise seulement en articles.

2. *But du livre, contenu et style.*

Comme but le P. Constantin se propose de ramener les vérités fondamentales de la mystique aux règles et façons de parler de la théologie scolastique, de révéler les abus et d'indiquer leurs remèdes. « La raison principale, qui m'a mu à faire cette Anatomie, a été pour montrer en quoi consiste le vrai état de la perfection et les abus qui se commettent en l'explication ou tradition d'icelle » (AA. III, 115).

A cause de leur terminologie vague et obscure, souvent même fausse en apparence, les mystiques étaient méprisés chez les scolastiques et considérés comme traitant et parlant des choses spirituelles sans discernement. Le P. Constantin veut servir de médiateur entre les mystiques et les scolastiques ; les uns et les autres ont leurs raisons et leurs torts, les uns et les autres aussi ont leurs abus ; les scolastiques parce qu'ils ne tiennent pas compte de l'expérience, mais seulement de leur science ; les mystiques au contraire, parce qu'ils négligent la science et estiment seulement leur expérience.

Dans les *Secrets Sentiers* le P. Constantin a exposé simplement les expériences des mystiques et non d'une manière scientifique, évitant même de propos délibéré, toute méthode doctrinale. Mais dans l'*Anatomie* les circonstances sont changées. « Mais à présent pour

(18) Cette division en points semble avoir été introduite par le P. Constantin : « On le peut voir en les trois *points* suivants » (AA. I, 129).

(19) Là, outre le « *Recueil des résolutions* » sont encore mentionnés d'autres écrits du P. Constantin que les éditeurs espèrent retrouver et imprimer.

autres motifs de conséquence je désire au contraire tenir la méthode scolastique, et tâcher de réduire toute la vie mystique aux règles de la Théologie *commune* entre les docteurs catholiques ; pour faire voir que la doctrine est vraie, solide et assurée, pourvu seulement qu'on déclare avec quelles circonstances les choses se passent. Et pour ce les auteurs mystiques devraient à bon droit conférer diligemment leur expérience avec la doctrine *plus ordinaire* des théologiens scolastiques ; pour ce que vraiment leurs principes sont légitimes » (20).

Mais la terminologie obscure des mystiques n'avait pas seulement pour conséquence l'opposition des scolastiques, mais aussi, ce qui est pis, le détriment des âmes. Pour éviter ces inconvénients le P. Constantin veut révéler ces abus de langage et en indiquer la cause : « Pour obvier au détriment, que plusieurs bonnes âmes ont reçu et reçoivent encore tous les jours à faute de bien discerner et entendre les façons diverses de parler des auteurs mystiques, qui ne sont pas assez claires et intelligibles, un éclaircissement convenable y est fort nécessaire et grandement désiré ; le présent traité pourra servir à faire voir à découvert quelle est la vérité, et quelle est aussi l'origine des obscurités et abus qui se glissent dans les esprits » (AA. I, 5).

A cette fin il croit nécessaire d'instituer une comparaison entre les diverses façons de parler « en conférant la manière de parler des uns, avec celle des autres » (21) et ainsi de « faire voir ouvertement à chacun, quelle est la meilleure et la plus légitime façon de parler en s'expliquant ou donnant règle et advis pour l'état de perfection : et ainsi empêcher tant qu'en moi sera, non seulement l'ambiguité, mais aussi l'usage des autres façons de parler, qui porte préjudice aux âmes dévotes et leur ôter par ce moyen toute occasion d'abus et de retardement » (AA, I, 16, 17).

Souvent le P. Constantin répète que les règles indiquées pour un état et un degré déterminés, causeront la mort ou au moins retarderont le progrès spirituel, quand on les appliquera à un autre degré ; ainsi il reprend tous les auteurs de son temps, qui ne distinguent pas suffisamment les degrés de la vie spirituelle, ou qui n'indiquent

(20) *Anatomie*, discours préalable, AA. II, 172 s. Ici il affirme de nouveau son opinion, que l'expérience ne peut pas être opposée à la doctrine théologique. « De tant plus qu'une âme profite en la vie mystique, tant plus aussi elle découvre la vérité de la doctrine théologique, signamment si elle prend la peine de confronter son expérience aux façons de parler doctrinales » et il y ajoute « comme je le tiens expressément ».

(21) AA. I, 10. Dans les conférences, que le P. Constantin avait avec d'autres mystiques, régna toujours une confusion très grande : « L'un entend par un même mot tellement autre chose que non pas l'autre, que venant en conférence mutuelle, à peine se peut-on entendre, qu'ayant presque autant de diversité, qu'entre le noir et le blanc ». *Anatomie*, discours préalable.

pas le degré pour lequel leurs règles sont destinées. « Ce qui est la vie pour un degré, sera la mort et ruine pour l'autre ». (AA. I, 91) (22).

En particulier « l'exercice de la volonté divine, appelée essentielle, a besoin d'une explication et intelligence plus exacte, *qui n'est pas la commune*, ou bien celle, que lui donnent quelques particuliers, et [a besoin] d'être convenablement réduit aux termes plus clairs de la bonne Théologie » (AA. I, 47).

Contenu : La première partie contient une description des états spirituels jusqu'à la vie déiforme, c'est-à-dire jusqu'à l'état de privation rigoureuse inclusivement. Dans la deuxième partie, le P. Constantin traite de l'état de perfection de la vie déiforme, et il réfute tous ceux qui s'arrêtent en chemin et prennent le moyen pour la fin, qui négligent l'opération déiforme et restent toujours dans la contemplation de leur être déiforme, en une oisiveté fausse. Cette partie est alors plus polémique (quoique tout le traité ne soit aucunement polémique), et traite d'*une manière théorique* de la vie déiforme. La troisième partie est une application de la théorie de la deuxième à la pratique.

Style : Le style de l'*Anatomie* est concis et clair, voire même scolastique ; mais le P. Constantin se répète jusqu'à satiété et plus encore, en disant cent fois des choses identiques. Il l'a fait de propos délibéré, ayant éprouvé l'utilité des répétitions. Pour cette raison, une réédition telle quelle de l'*Anatomie* n'est pas désirable, tandis qu'un choix des parties fondamentales ne me semble pas privé ni d'intérêt ni d'utilité pour l'histoire de la mystique.

III. — ŒUVRES JUSQU'A MAINTENANT PERDUES.

1. « *Recueil des réponses et résolutions spirituelles* ». Ce serait le deuxième volume de l'*Anatomie* (23). Les éditeurs de celle-ci et les censeurs ont connu ces manuscrits, mais parce que le premier tome de l'*Anatomie* était déjà assez gros, ils les ont réservés pour le second tome (24). Selon l'avertissement au lecteur (cfr. ci-dessus) les éditeurs ont eu aussi un « sommaire de la vie mystique » de la main du P. Constantin.

(22) Sans doute il a eu ici en vue les déviations de ses premiers confrères belges.

(23) Cfr. les approbations de l'*Anatomie ;* aussi le Préambule, p. 53, 54.

(24) Cfr. avertissement au lecteur (entre les approbations) ; troisième partie, préface (à la fin). Selon le préambule, ce second volume serait divisé en trois classes de résolutions : Résolutions pour les commençants, pour les profitants, pour les plus avancés et parfaits en la vie spirituelle et mystique. Préambule, p. 54.

2. Dans la préface de la troisième partie, les éditeurs ont mentionné, outre le recueil et le sommaire, d'autres écrits, qu'ils espèrent retrouver.

3. Outre ces œuvres, il a encore écrit un *Commentaire* sur le Cantique des Cantiques, mais le manuscrit en a été brûlé pendant la vie de l'auteur, lors de l'incendie de Paderborn (25).

Nota : Les P.P. Bénédictins de Solesmes ont découvert quelques lettres, adressées à Madame Florence de Werquignoeul, abbesse du monastère de la Paix Notre-Dame à Douai (SS. 400).

IV. — ŒUVRES DOUTEUSES.

Autour de l'année 1610 s'engagea une polémique entre le P. Gratien de la Mère de Dieu, Carme déchaussé, et quelques Pères Capucins (26). Ce Carme attaqua en sa *Vida del Alma* (Bruxelles, 1609), la *Theologia Germanica* et indirectement aussi le P. Benoît de Canfeld, Capucin, dans sa *Règle de Perfection.*

Cette *Vida del Alma* ne resta pas sans réponse du côté des Capucins. Les archives des Capucins belges conservent deux manuscrits anonymes, à savoir une critique de la *Vida del Alma* (27), puis une « Apologie pour la Règle de Perfection, autrement la volonté de Dieu, contre quelque censure, qui en a été faite par un particulier. La censure commence : Je trouve en ces écrits, etc... La réponse commence aussi : Et moi je trouve que... (28).

Quant au P. Gratien, il était revenu à l'attaque avec de nouvel-

(25) Archibal, N., O.M.Cap., *Harllian*, Ms. 3888, f° 121 : « Besides his Book de Secretis Semitis he wrote also sacred Commentaries on the Canticles, which, by a mischance of fire (by which 300 houses of Paderborn and our Couvent were consumed) perished. »

(26) Pour les détails de cette question nous nous fondons sur la documentation publiée par le P. Hildebrand dans *Revue ascétique et mystique*, 19 (1938), 245-295.

(27) Archives des Capucins belges (A.C.B.), III, 2144, 6 pages in-f° d'une belle calligraphie.

(28) A.C.B., III. 2142, 57 pages in-f°, avec une approbation de deux docteurs de la Faculté théologique de l'Université de Paris, 11 mai 1612.

De cette même *Apologie* il est question dans plusieurs éditions de la *Règle de Perfection de Benoît de Canfeld*, dans « l'éloge de l'heureuse vie et mort du P. Benoît de Canfeld, etc... », qui y est ajouté. Là nous lisons : « Et n'en déplaise à certaines personnes, qui jalouses de la réputation d'autrui, ont voulu attaquer son exercice, faisant courir sous main certains écrits, auxquels la réponse, qu'ils ont vue y avoir été faite (et très profonde en doctrine par un docte Père Capucin), leur a fait recevoir autant de honte que leur témérité et ambition le méritait, *laquelle eut été imprimée*, sinon que cela s'est pacifié par l'entremise de certains prélats, qu'ils ont employés à cette fin ». Cfr. *Règle de Perfection*, éd. Paris, 1622 (troisième partie de 1621) dans l'*Eloge*, y ajouté, p. 9.

les critiques dans un autre ouvrage, intitulé : « *Lamentaciones del miserable Estado de los Atheistas destos Tiempos* » (Bruxelles, 1611). Les archives des Capucins belges possèdent aussi de cette œuvre une réfutation anonyme, au moins pour la partie, où il s'attaque encore aux Capucins Benoît de Canfeld et Laurent de Paris (29). Cette réfutation est l'*Apologie générale*..., déjà mentionnée dans la vie du P. Constantin, et qu'il ne faut pas confondre avec l'*Apologie* précédente pour la *Règle de Perfection*. Néanmoins, ces deux écrits semblent bien être du même auteur à en considérer l'écriture et la manière de réfuter. Au contraire, la critique de la *Vida del Alma* est en tout cas d'une autre main.

Le P. Constantin était-il impliqué en cette polémique ? Est-il peut-être l'auteur anonyme des deux apologies ?

Le P. Hildebrand ne s'est prononcé qu'une fois sur la possibilité de cette hypothèse (30). C'est à tort, qu'on a avancé que d'après lui l'auteur serait le P. Constantin de Barbanson (31). Il tient maintenant pour plus probable, que les deux Apologies doivent être attribuées au P. Alexandre d'Audenarde (32), Provincial de Belgique en 1609-1612. Etant donné que cette hypothèse implique que le Père Constantin n'est pas l'auteur des deux ouvrages, nous sommes pleinement d'accord avec lui, pour les raisons suivantes, qui excluent aussi que le P. Constantin soit l'auteur de la critique de la *Vida del Alma :* premièrement, il a livré aux autres sa science de la vie mystique « d'une manière douce et mouvante... » (AA. III, préface).

Cela doit s'appliquer aussi aux polémiques où il pouvait être impliqué. De la manière de mener la discussion, il a dit lui-même : « Qu'il n'y a nul préjudice, quand on ne touche pas au mérite et intégrité des auteurs, ni de leur doctrine, et quand on parle en général sans nommer aucun en particulier, ce que j'ai observé... » (AA. Disc. préal., 13). Or le ton dominant des trois manuscrits anonymes est plus rude et acerbe que doux, et on n'y observe pas ce que le P. Constantin exige pour une polémique légitime. Ensuite dans ses œuvres nous ne trouvons jamais la plupart des auteurs, invoqués par les manuscrits. De plus son style n'est pas aussi élégant que celui de ces écrits. Finalement dans l'*Apologie* le P. Constantin semble parler davantage dans le sens de Gratien que contre lui .

P. THEOTIME DE BOIS-LE-DUC,
o.f.m. cap.

(29) A.C.B., III, 2143.
(30) OGE., 6 (1932), 192.
(31) Lucid. Verschueren, dans F. L., 20 (1937), 355.
(32) RAM., 19 (1938), 285.

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DES MINIMES FRANÇAIS DE 1766 à 1789

—

« Dans son ensemble l'histoire des Ordres religieux aux XVIIe « et XVIIIe siècles se présente comme une grande inconnue. Les tra- « vaux des contemporains s'arrêtent souvent autour des années 1630- « 1640 et les générations qui les ont suivis ont concentré leurs efforts « sur d'autres sujets ». Ainsi s'exprime M. Darricau dans son introduction à la relation de la mort du cardinal Mazarin due à un religieux théatin et à propos de laquelle il retrace le destin des Théatins en France à l'époque classique (1). Ce qui est vrai des Théatins l'est encore plus des Minimes. On chercherait en vain, croyons-nous, un travail récent sur l'histoire des fils de saint François de Paule et la connaissance que le public cultivé a de l'histoire de l'Ordre se réduit au rôle joué par le fondateur auprès de Louis XI mourant, à celui de correspondant de Descartes que fut le P. Mersenne et au fait que le jeune Bonaparte fut élève de l'Ecole militaire préparatoire de Brienne qui était dirigée par les P.P. Minimes. Sans doute le fondateur avait-il voulu que son Ordre mène une existence particulièrement effacée et l'on peut presque déplorer qu'il ait été pleinement exaucé. Il nous est apparu cependant qu'il serait utile comme nous l'avons déjà fait pour tous les autres mendiants de publier in-extenso l'inventaire des registres de la collection de Brienne relatifs aux P.P. Minîmes avec les compléments habituels. Ainsi se trouvera éclairée la fin de l'Ordre de 1766 à 1789 environ. La crise du recrutement à compter du milieu du XVIIIe siècle était sensible et deviendra très vite quasi mortelle alors qu'en 1768 l'Ordre comptait encore en France 975 membres, il n'en avait plus en 1790 que 577 et sur ce nombre 318 avaient plus de 50 ans. Le recul de l'âge des vœux, la désaffection profonde pour l'état religieux et surtout de religieux mendiant qui est un trait de la fin du XVIIIe siècle, l'obligation d'embrasser sinon d'observer vraiment, l'austère vie de carême qui est le trait distinctif de l'Ordre en matière de pénitence, tout cela explique l'état de langueur et de consomption où se trouvait à la veille de la suppression

(1) *La mort du Cardinal Mazarin*, in Annuaire Bulletin de la Société de l'Histoire de France, années 1958-1959, p. 59.

l'Ordre des Minimes. Ainsi s'explique la nature des pièces dont on trouvera ci-après l'inventaire. Les abus sont dénoncés par les religieux inférieurs et l'on retrouve chez les Minimes l'opposition classique entre les supérieurs et les inférieurs (2). Qu'il s'agisse de l'autorité, de son poids, de ses limites, de sa durée, le temps était au changement, quant au vœu distinctif de carême, il est l'objet lui aussi d'attaques assez vives et c'est pourquoi le chapitre national de 1769 demandera une mitigation que la Commission des réguliers refusera d'appuyer à Rome. C'est pourquoi le résultat le plus clair de l'intervention des Commissaires royaux fut une nouvelle rédaction des Constitutions et une révision non des observances, mais des peines et de la discipline dont la sévérité avait ému les légistes philanthropes de la Commission et du Conseil du Roi. Mais ce travail juridique ne suffit pas plus pour les Minimes que pour les autres Ordres à redonner vie et vigueur à un organisme qui dépérissait et c'est pourquoi malgré le vœu assez général des populations en faveur de leur maintien (car les taches de décadence sont localisées surtout dans le Centre et dans le Midi) le rétablissement de la conventualité exigé par l'édit de 1768 atteindra sévèrement l'Ordre des Minimes, en même temps que les documents postérieurs à l'action de la Commission prouvent sur quelques points la persistance d'un désordre intérieur en particulier dans la Province de Lyon. C'est ainsi dans un effacement à peine troublé par quelques remous que prit fin en France l'histoire d'un Ordre qui mériterait d'être mieux connu et dont les membres qui ont témoigné de leur foi pendant la persécution révolutionnaire ont prouvé que la vie cachée et obscure n'est pas celle qui produit le moins de fruits.

—

MINIMES.

I. — REGISTRES DE LA COLLECTION DE BRIENNE

Premier Registre 4 AP 54.

Rapport pour la tenue des chapitres provinciaux des religieux Minimes, d'août 1768 (G 9 63). 1

Projet d'arrêt pour la tenue desd. chapitres. 2

Pièces justificatives.

Lettre du P. Bertrand, Minime, à M. de Reims, du 4 juillet 1768 4

Lettre du P. Brugès, Provincial des Minimes de Lorraine, à M. de Reims, du 1er juillet 1768. 4

(2) Cf. notre thèse *Loménie de Brienne et l'Ordre monastique* (1766-1789), tome I, 392 p., in-8°, Paris, Vrin 1959, et tome II, 288 p., in-8°, Paris, Vrin, 1960.

(3) Cf. Bibl. Nat., f°s 312-317.

Province de France.

Province de Lyon.

Province d'Aquitaine.

Province de Champagne.

Province de Provence.

Deuxième Registre. 4 AP 55.

Province de Franche-Comté.

(4) Cf. Bibl. Nat., 13847, f. 154, 193.

(5) Cf. BN., 13848, f. 2-6.

Lettre de M. l'évêque de Toul à Brienne, du 24 août 1769, concernant la maison de Doulevant. 641

Réponse de Brienne. 642

Lettre des échevins de Valence à Brienne pour la conservation des Minimes de cette ville. 646

Lettres patentes autorisant la délibération prise par le Chapitre général pour le rétablissement de la conventualité (6).

Parlement de Toulouse (3 m.). 647
— Rouen (1 m.). 649
— Dijon (1 m.). 652
— Paris (17 m.). 655
— Metz (1 m.). 658
— Rennes (2 m.). 661
— Grenoble (3 m.). 664
— Provence (4 m.). 667
— Douay (7) (1 m.). 670

Province de Bourgogne - Duché

Etat du temporel des maisons.

Couvent de Tüère. 677
— Notre-Dame de l'Etang. 678
— Semur-en-Auxois. 680
— Vitteaux. 681
— Châlon-sur-Saône. 684
— Avalon. 687
— Mâcon. 690
— Dijon. 693
— La Guiche. 696
— Beaune. 698
— La Clayette. 699

II. — INVENTAIRE COMPLEMENTAIRE

Série G 9 63 - 64

G 9 63.

Etat des couvents des provinces d'Aquitaine, d'Auvergne, de Champagne, de Franche-Comté, de Lorraine, de Lyon, de Provence, de Touraine.

Lettre de P. Gengemme, Minime, à Brienne.

Envoi à Brienne des nouvelles Constitutions.

(6) Cf. BN., 13848, f. 7-29.

(7) Cf. BN., 13840, f. 6-7 vo (Minimes de Douai). Adde BN., 13849, f. 10-13. (L. P. sur décret du cardinal de Choiseul pour la suppression de la maison d'Arlay, 16 juin 1770).

Copie informe de la bulle de Clément IX.

Réponse au mémoire intitulé : Mémoire pour les religieux Minimes de France.

Origine et progrès de l'Ordre des Minimes de saint François de Paul.

Affaire des Minimes des provinces de France et de Champagne.

Relevé des religieux, des revenus et charges des provinces de France, d'Aquitaine, de Franche-Comté, de Lorraine, de Lyon, d'Auvergne, de Touraine, de Bourgogne. Noms et surnoms des religieux de la Province de Lorraine.

Constitutions des Minimes « juxta regulam sancti Francisci de Paula ».

Chapitres généraux de Pise (16 mai 1728), Florence (29 mai 1740).

Rapport (juin 1765 ?).

Lettre du P. J.-E. Levray à Brienne (4 août 1767).

Arrêt du Conseil d'Etat du Roi (19 août 1768).

Rapport (16 mai 1769).

Mémoire relatif au couvent des Minimes de Marignane (21 juillet 1740).

Lettre du maire de Trets à Brienne (18 octobre 1768).

Certificat d'Alexandre de Lascaris en faveur des Minimes de Toulon (9 juillet 1765).

Certificat des membres du chapitre de Toulon en faveur des Minimes de cette ville (20 juillet 1765).

Certificat des maire et conseils de Toulon en faveur des Minimes de cette ville (22 juillet 1765).

Certificat des officiers de la sénéchaussée de Toulon en faveur des religieux de cette ville (23 juillet 1765).

Déclaration des Minimes de Lyon (26 septembre 1766).

Délibération du conseil de la ville de Trets (17 mai 1767).

Lettre du P. Maoly, Provincial de Provence, à Brienne (22 juin 1767).

Délibération du conseil de la ville de Trets (19 juin 1768).

Acte notarié relatif au P. Claude Cuschet (1er août 1768).

Lettres patentes en faveur des Minimes d'Amboise (30 septembre 1769).

Lettres du P. Pourbaix, Procureur général, à Brienne (2 septembre 1773).

Rapport sur les Minimes de Touraine (15 mars 1776).

Copie du bref de Pie VI au P. Pontet (11 décembre 1777).

Extrait des actes du chapitre intermédiaire de Marseille (1778).

Lettre du P. Pierre Seguera, Général des Minimes, à Brienne (juin 1773).

Lettres patentes de Louis XVI (28 septembre 1775).

Déclaration des Supérieurs des Minimes de la Province de Touraine (29 septembre 1787).

Minute de lettre au baron de Breteuil (21 mai 1778).

G 9 64.

Actes du Chapitre provincial, tenu à Besançon.

Arrêt du Conseil d'état du roi pour les Minimes de la province de Touraine.

Mémoire pour les religieux Minimes de Toulon.

Etat de la Province de Lyon avec le nombre des maisons et des religieux.

Supplique des notables de Nommeny aux Commissaires.

Fondation des Minimes de Notre-Dame de l'Epine.

Rapport sur la vente de Doulevant-le-Château.

Arrêt du Conseil d'état du roi relatif à la vente du bois de Lesnarey pour subvenir aux dépenses dues à l'agrandissement du collège de Brienne.

Lettre d'envoi de l'acte précédent à M. Amelot.

Demande de réunion de la maison de Doulevant à celle de Brienne pour l'agrandissement de l'école.

Chapitre général de Marseille (25 mai 1667).

Etat du couvent de Notre-Dame de l'Epine, près de Vitry-le-François.

Actes des chapitres provinciaux tenus à Lyon (1671, 1692, 1729, 1731, 1738, 1741, 1747, 1756, 1762).

Acte du synode intermédiaire tenu à Reims (1702).

Lettre de Bertin à Brienne (14 février 1778).

Supplique des doyens et chapitre de Champigny en faveur des Minimes de cette ville (10 juin 1778).

Attestation des habitants de Champigny sur le même sujet (10 juin 1778).

Extrait des délibérations du chapitre de la Province de Champagne (17 juin 1778).

Minutes de lettres du Provincial des Minimes de Touraine (1er octobre 1778).

Lettre du P. Provincial de Touraine à Brienne (13 octobre 1778).

Supplique du P. Pontet (1779).

Exposé de l'affaire du P. Pontet (1779).

Enquête relative aux messes célébrées par les Minimes de Doulevant à la demande du P. de Gorey, Provincial de Champagne (7 juin 1779).

Observation sur la lettre écrite par le P. Paul, Provincial de Provence, à Brienne (septembre 1779).

Lettre d'Amelot à Brienne sur la vente du domaine de Cheminet (12 octobre 1779).

Rapport sur la vente des biens dépendant de Notre-Dame de l'Epine (16 décembre 1780).

Vente des bâtiments dépendant du couvent des Capucins de Notre-Dame de l'Epine, près de Vitry-le-François (16 décembre 1780).

III. — INVENTAIRE COMPLEMENTAIRE SUR LES MINIMES

a) *Commissions des Unions.*

4 AP 110 - 111

4 AP 110. — Minimes de Plognac (diocèse de Périgueux) :

Rapport du 3 mars 1782.

Lettre du Garde des Sceaux à Brienne, Versailles le 10 octobre 1781.

Lettre du comte de Vergennes au Garde des Sceaux, Versailles le 3 octobre 1781.

Lettre de M. Dudon au comte de Vergennes, Bordeaux le 25 septembre 1781.

Lettre du frère Vorlhac, Supérieur des Minimes de Bordeaux, à Vergennes, Bordeaux le 25 novembre 1781.

Arrêt du Conseil d'état du roi qui ordonné que dans la suppression et union du monastère de Plognac seront compris tous les prieurés, biens et revenus en dépendans (14 mars 1781).

4 AP 111. — Minimes de Valence :

Suppression et union des biens au couvent de Péage et des Bâtimens et biens réguliers aux religieux Bénédictins de Notre-Dame de Valence.

Rapport du 27 octobre 1782.

Lettre de l'évêque de Valence à Brienne, Valence le 18 mai 1782.

Lettre de l'évêque de Valence à Brienne, Valence le 11 juillet 1782.

Décret de l'évêque de Valence portant suppression du couvent des Minimes et union à la maison des Minimes de Péage de Pisançon-les-Romans (9 juillet 1782).

Réponse du R.P. Chanal à Brienne, Valence le 11 août 1782.

Réponse de Brienne au P. Chanal.

b) *Table alphabétique des matières et décisions relatives au Bureau des Réguliers de* 1784 *à* 1791

H 1647

1786 (13 juillet). — N° 47. — Minimes. Bracancour.

Projet d'arrêt du Conseil qui autorise les Minimes de Champagne à annexer à la maison de Brienne comme maison de repos des professeurs celle de Bracancour.

1788 (19 mai). — N° 99. — Projet de lettres patentes confirmatives du décret de suppression de l'évêque de La Rochelle du couvent de la Pointe, des Minimes et union au couvent de Surgères (8).

1787 (27 août). — N° 80. — Pont-à-Mousson. Minimes.
La ville demande la suppression (4 religieux). Demande son avis à l'évêque de Toul.

1787 (24 décembre). — N° 86. — Brevet qui autorise les municipaux à poursuivre la suppression des Minimes et des Grands Carmes de Pont-à-Mousson.

AA 15, n° 883, année 1788.

1788 (27 novembre). — L'Evêque de Nevers demande des lettres patentes confirmatives au décret qu'il vient de rendre pour la suppression du couvent des Minimes de Nevers, du consentement de M. le duc de Nivernois, fondateur; union à l'Hôtel-Dieu.
Suppression fait en vertu d'un arrêt du Conseil du 2 juillet 1786.

IV. — INVENTAIRE COMPLEMENTAIRE SUR LES MINIMES.

a) *Archivio Segreto Vaticano : Nunziatura di Francia :*

Vol. 524, f° 242 vso.
Dépêche du Nonce, du 26 juin 1769.
Accord des Minimes pour la suppression des maisons (conditions mises par les Minimes).

f° 283
Dépêche du 31 juillet 1769 sur la délibération des Minimes pour la suppression des maisons.

Vol. 533, f° 220 vso.
Dépêche du 3 avril 1769.
Pas d'adoucissement des règles au chapitre des Minimes.
Dépêche du 24 mai 1769.
Au chapitre des Minimes, pas de mitigation de la vie quadragésimale.

Vol. 540, f° 231.
Dépêche du 30 mars 1772.
sur l'approbation des nouvelles Constitutions et la lenteur de leur examen à Rome. (Cas des Minimes).

(8) Cf. AA 15 n° 883. Suppression du couvent de la Pointe des Minimes par décret du 6 mars 1788.

b) *Archivio Segreto Vaticano : Segretario di Stato :*

Vol. 461, f° 16.
Dépêche du 7 juin 1769
sur le Chapitre des Minimes qui demandent des adoucissements à leur règle.

Vol. 461 A, f° 233.
Dépêche du 29 octobre 1777.
Election du Père Provincial des Minimes de Lyon. Conduite du P. Peudet.

c) *Lettere di Particolari :*

Vol. 328.
Lettre du Secrétaire d'état au P. Ravier, Provincial des Minimes de Lyon, du 14 juin 1777, au sujet du rétablissement de l'ordre dans la province de Lyon.

Pierre CHEVALLIER,
Docteur ès-Lettres,
Professeur au Lycée de Troyes.



BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

HEGO (P. GERALD), O.F.M. — *Francesco. Vie de saint François d'Assise*, illustrée par Igor Arnstam. Paris, La Cordelle, 1960, 20 x 16 cm., 125 p., ill., couverture carton plastifié illustrée couleurs.

Comme aumônier général des Scouts de France, après avoir été longtemps aumônier national des Louveteaux, le P. Hégo a un grand souci de l'enfance, de lui fournir une pâture spirituelle riche et adaptée. C'est pourquoi il a pensé donner aux enfants une vie de saint François, courte, en une langue vivante très adaptée à l'âge de huit à douze ans environ, et qui en même temps soit exacte quant à l'histoire, hors de tout récit romancé, et d'où coule de soi la leçon morale ou spirituelle. Aidé par le P. M.-L. Barrue, poète et musicien, et par I. Arnstam, dessinateur attitré des Scouts de France et artiste de classe, il a parfaitement atteint son but. Cette équipe nous donne, à l'usage des enfants, une histoire de saint François qui est à la fois vraie, éducative et belle. C'est une réussite.

P. Willibrord
o.f.m.cap.

I FIORETTI DI SAN FRANCESCO. *Le Considerazioni sulle stimmate. La Vita di frate Ginepro. La Vita e i detti del Beato Egidio, Il Cantico di Frate Sole.* Con note del P. Benvenuto Bughetti, o.f.m. Nuova edizione riveduta dal P. Riccardo Pratesi, o.f.m., s. l. (Florence), Salani, n. d. (1960), 16 x 11 cm., 465 p., cartonné, jaquette ill.

Cette édition n'apporte pas à proprement parler quelque chose de nouveau dans la littérature des sources franciscaines. Elle reprend, à peu de détails près, l'édition de 1926, qui fut excellente en son temps. Le P. Pratesi, l'un des dirigeants de l'équipe de Quaracchi, adapte un peu les notes sans toucher au texte, mais en parcourant toutes ces notes, d'ailleurs fort utiles, on voit que très peu d'entre elles renvoient à des études récentes. Il y en a pourtant. Certes l'édition ne vise que le public de langue italienne, mais il ne nous sera pas défendu de rappeler comment le lecteur de langue française dispose de deux éditions récentes, toutes deux partiellement tributaires de celle du P. Bughetti, mais qui l'ont dépassée semble-t-il. Celle du P. Godefroy de Paris, o.f.m.cap., (Paris, Marcel Daubin, « Renaissance du Livre », 1947) renouvelle le texte ou plutôt l'enrichit, en utilisant judicieusement l'Incunable de Milan (cf. *op. cit.*, p. XIVe s.). Celle d'Alexandre Masseron (2e éd., Paris, Editions Franciscaines [1953]) dont les notes très précieuses sont sans doute les plus complètes qu'on ait eues jusqu'ici.

En plus des cinquante-trois chapitres qui forment les Fioretti au sens strict, cette édition ajoute des textes tantôt adjoints traditionnellement aux Fioretti, tantôt non. Pour le texte des cinquante-trois chapitres, le P. Bughetti suit l'édition de Cesari, 1822, faite sur les Codices de Mannelli (L. Manzoni, Rome, 1902) et Baldovinetti, n° 215 de la Bibliothèque nationale de Florence. Mais son adaptation à l'italien moderne serre de très près le latin primitif (puisque le Floretum fut rédigé en latin) ce qui permet d'améliorer çà et là les versions du toscan ancien. La lecture moderne est facile et savoureuse. Deux tables, l'une (p. 443-448) des travaux concernant les Fioretti (presque uniquement travaux italiens); l'autre (p. 449-456) des noms propres du texte courant, donnent, avec les notes, une garantie de valeur scientifique et pratique, qui n'alourdit pas une édition destinée aux lecteurs moyens. Elle leur sera profitable, n'en doutons pas.

P. Willibrord
o.f.m.cap.

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. *Extrait de sa vie* (*par saint Bonaventure*) *et de ses écrits*. Textes choisis préfacés par Franz Weyrganz. Namur, Editions du Soleil Levant, 1960, 17 x 12,5 cm., 188 p., (Coll. « Les Ecrits des Saints »).

On attendait que place fût faite à saint François d'Assise dans « Les Ecrits des Saints ». L'idée a été bonne d'enchâsser quelques-uns de ses textes dans la « Legenda Major » de saint Bonaventure. Le familier des écrits de saint François est cependant déçu par l'impression que ce qui est promis p. 10/11 n'est pas parfaitement suivi. Trop peu de textes de saint François au total, et répartis un peu trop n'importe comment dans la vie bonaventurienne. N'était-il pas possible — sans morceler les deux œuvres — de mêler davantage l'une et l'autre ? Des extraits ou suites moins longues de saint François mais mises sur page en regard de saint Bonaventure, comme illlustration de sa Légende ; cela aurait amené certainement une meilleure leçon spirituelle.

L'occasion était bonne aussi, semble-t-il, de renouveler un peu ces traductions au lieu de rééditer purement et simplement des versions déjà suffisamment commerciales. Et pourquoi la bibliographie (p. 14-16) est-elle si unilatérale qu'on dirait qu'un seul Ordre religieux et une seule maison d'édition travaillent pour saint François ?... Au lieu de l'épouvantable vie romancée par Nikor Kazantzaki, n'aurait-on pu rappeler les deux ouvrages majeurs du P. Gratien de Paris : « Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle », Paris, 1920 ; « Saint François d'Assise, sa personnalité, sa spiritualité », Paris, 1927 et 1928, ou quelque magistrale étude d'A. Masseron ? C'est à eux que je pensais en lisant (p. 19-26) la remarquable petite synthèse de F. Weyerganz : elle nous sort de bien des banalités redites à satiété sur saint François, en remettant, brièvement, calmement, mais avec une maestria impressionnante, chaque élément de l'esprit franciscain à sa place. Rien que pour ces pages, ce livre vaut la peine d'avoir été édité, d'être acheté, d'être lu. C'est dans leur lumière que les passages de saint Bonaventure et de saint François qui suivent prennent toute leur force. (Page 12, à la date de 1209, on corrigera Innocent II par Innocent III.)

P. Willibrord
o.f.m.cap.

PAPINI (FRANCESCO P.). — *La « grotta di S. Bonaventura » a Bagnoregio.* Viterbo, s. d., Stabilimento tipografico Agnesotti, 1 plaquette, 24 x 17 cm., 24 p., 2 ill.

Par cet opuscule, l'A. veut défendre une tradition séculaire relative à la grotte dite de Saint-Bonaventure, située à proximité de Bagnoregio, et dans laquelle le Saint avait coutume de se retirer, lors de ses séjours dans le couvent de sa ville natale. Bien plus, saint François, lui-même, s'y serait retiré. Grâce à d'anciens plans, à des pièces d'archives qui viennent corroborer l'argument de tradition, l'A. défend âprement sa thèse et réfute les raisons apportées par le P. Abate (p. 21) en sens opposé.

Laissée longtemps à l'abandon, cette grotte, précieux souvenir de saint Bonaventure, a été restaurée, grâce à la municipalité de l'endroit, par l'achat du terrain sur laquelle elle est située. L'A., habitant Bagnoregio, a à cœur de défendre une tradition locale, et peut-être a-t-il trop tendance à donner la prépondérance au sentiment, plutôt qu'à la critique.

P. R.

GOBRY (IVAN). — *Mystiques franciscains : florilège.* Paris, Editions franciscaines, [1960], 22,5 x 16 cm., 199 p.

L'A. réalise ici partiellement le beau souhait qu'il formulait dans son « Saint François d'Assise et l'esprit franciscain » (Paris, Ed. Seuil, 1957) : faire connaître au grand public les trésors de la littérature spirituelle franciscaine. Ce florilège est évidemment une réussite. Quiconque est un peu familiarisé avec l'histoire littéraire franciscaine est heureux de retrouver des noms qui lui sont chers, de relire des pages « classiques » ou de faire des découvertes, d'apprécier les introductions précises et précieuses, de jouir aussi de la beauté du papier et des caractères de cette édition.

Certes un autre auteur de florilège aurait sans doute cueilli d'autres fleurs, lié autrement le bouquet ; toute anthologie laisse forcément de côté de belles pièces, et tout regret ici est stérile. Pourtant n'aurait-on pu rajeunir tout de même certaines traductions, donner des références bibliographiques pour tous les auteurs (au hasard : les études de P. Renaudin auraient pu être indiquées pour Benoît de Canfeld, ainsi que la thèse du P. Optal de Veghel ; pas le moindre rappel de Dedouvres ou autres pour Joseph du Tremblay ; la thèse du P. Julien-Eymard devait être indiquée au sujet d'Yves de Paris ; absence totale de Laurent de Paris, si bien mis en relief récemment par Mlle Cl. Dubois-Quinard, etc...).

L'introduction aurait peut-être rendu service en signalant également que Paris possède, à la bibliothèque des Pères Capucins, l'un des plus riches dépôts du monde en ouvrages de spiritualité franciscaine. Quoi qu'il en soit, ce remarquable florilège pourra servir d'initiation précieuse, quasi irremplaçable pour qui voudra s'initier à la littérature mystique franciscaine — et plus encore pour qui voudra élever son âme à la lecture de beaux textes franciscains.

P. Willibrord
o.f.m.cap.

LAUREILHE (M.-Th.). — *Jourdain de Giano. Thomas d'Eccleston et Salimbene d'Adam. Sur les routes d'Europe au* XIIIe *siècle* : Chroniques traduites et commentées par Marie-Thérèse Laureilhe. Paris. Editions franciscaines, 1959, 22,5 x 16 cm., 233 p., ill.

L'A., bibliothécaire à la Bibliothèque nationale de Paris était déjà familiarisée avec les chroniques franciscaines, puisqu'elle a donné ici

même des études sur Salimbene (*Les idées religieuses des Frères Mineurs au* XIII[e] *siècle, d'après la Chronique de Salimbene*, N. S. n° 1, mars 1950, p. 5-23 ; *Les Frères Mineurs et les puissances de l'Europe occidentale au* XIII[e] *siècle, d'après la Chronique de Salimbene*, N. S. n° 3, novembre 1950, p. 313-329). Elle était donc depuis longtemps apte à présenter des textes qui, sans offrir de grosses difficultés de traduction ou de commentaires, ne sont pas facilement abordables cependant. C'est pourquoi cette édition rendra service, sinon aux érudits, du moins aux lecteurs cultivés.

Ceux-ci pourront se faire une juste idée de l'insertion de l'Ordre franciscain dans l'Europe médiévale, des difficultés qu'il y rencontra et de la place que très vite il y prit. Bien qu'il ne s'agisse pas ici que de voyages, le titre de « *Sur les routes d'Europe* » est fort bien choisi, car ces chroniqueurs diserts, précis et pittoresques, nous montrent surtout comment l'Ordre naissant s'installa en Allemagne et en Angleterre, ou comment Salimbene le voyait mêlé au peuple, aux clercs, aux princes en France.

Les introductions sont très soignées, rédigées selon les exigences de la critique historique la plus sûre, et riches en bibliographie. Mais la traduction est souvent trop près du latin et semble parfois un peu lourde ou obscure. Les notes de bas de page, indispensables dans une telle littérature, sont généralement bien rédigées. Mais pourquoi p. 107 et 156 avoir répété la même note ? un renvoi n'aurait-il pas suffi ? Pages 54 et 108, le terme de lecteur aurait mérité une note explicative sur cette institution et cette charge, d'autant plus que l'auteur, p. 12, donne dans sa bibliographie l'étude d'H. Felder sur l'histoire des études dans l'Ordre, à quoi on aurait pu renvoyer ici et p. 205. D'ailleurs p. 37, n. 1, la hiérarchie franciscaine est bien décrite (on aurait pu donner des références précises à la Règle, en tenant compte de la chronologie) mais p. 177, n. 19, il est insuffisant de dire que les Discrets sont les conseillers du Gardien ; d'après le contexte il s'agit plutôt des membres du chapitre autres que les Supérieurs en charge. P. 183, ne pouvait-on pas, en citant, note 19, les mots essentiels du texte latin, faire mieux sentir en quoi consistait le jeu de mots *cardinales - carpinales ?* telle qu'elle est, la note n'éclaire guère le lecteur...

Mais laissons de côté ces minuties, qui ne défigurent nullement l'essentiel du travail. Celui-ci, grâce encore à ses cartes et à son index alphabétique (p. 219-229), intéressera ses lecteurs en les distrayant, et rendra également plus d'un service.

P. Willibrord
o.f.m.cap.

GARCIA DE PESQUERA (P. EUSEBIO), O.F.M.Cap. — *Temporas de Primavera* (*Paginas para una juventud inteligente*). Madrid, « Centro de Propaganda », Cervantes 40, 1958, 1 vol., 19 x 13 cm., 680 p.

« Quatre-temps de printemps »... Pour comprendre ce titre un peu mystérieux, il faut lire tout le complexe développement de ces six cent soixante-dix pages de texte dense, les péripéties de l'épanouissement et de la maturité de ces deux groupes de jeunes d'une fraternité de Tiers-Ordre de la ville de Léon, l'itinéraire spirituel de leur animateur, le P. Fidèle, encore au printemps de son apostolat.

Si nous cherchions à préciser le genre littéraire de cet ouvrage, qui tient à la fois du roman, de la biographie et du livre de formation spirituelle, nous serions tenté de le rapprocher, par exemple, du célèbre

« roman » du P. J.-M. de Buck, « Dieu parlera ce soir ». L'œuvre du P. Eusebio, sous une forme apparemment romanesque, s'adresse, elle aussi, aux jeunes et, à travers les multiples silhouettes qu'on y voit évoluer, elle passe en revue la plupart des problèmes que pose la formation humaine et chrétienne de la jeunesse : vie spirituelle, problème sentimental, vocation, etc...

Sans doute, un lecteur français se trouvera-t-il parfois quelque peu désorienté devant tel exposé, telle méthode d'apostolat, apparemment peu faits pour « accrocher » des jeunes gens ou des jeunes filles de France. Mais il est certain que le contexte psychologique et religieux de nos deux pays est sensiblement différent. Il faut se souvenir de cela aussi pour nuancer le reproche qu'on serait peut-être tenté de faire au P. Fidèle, de donner à ses jeunes une formation spirituelle par trop individualiste, à laquelle semble manquer parfois une dimension ecclésiale, une ouverture sur une authentique action catholique de milieu, à laquelle le Tiers-Ordre devrait servir, par excellence, d'animateur spirituel.

Quoiqu'il en soit, c'est là une œuvre incontestablement solide, dont le style riche et nuancé, souvent poétique, ne dément pas l'éloge que l'éditeur a placé au revers de la couverture. Si certaines pages d'enseignement spirituel peuvent paraître un peu arides, certaines lettres trop longues pour être « dans la vie », on ne peut manquer d'être séduit par plus d'une de ces figures de jeunes que l'auteur fait revivre avec un je ne sais quoi d'émotion qui révèle que tout n'est sans doute pas « roman » dans l'ouvrage.

Souhaitons que beaucoup de jeunes d'Espagne, spécialement la jeunesse franciscaine, à laquelle ce livre s'adresse plus particulièrement, aient assez le goût de la lecture pour se lancer dans celle, apparemment un peu austère, de cet ouvrage qui leur apportera, n'en doutons pas, plus d'un enrichissement moral et spirituel.

P. Aloys
o.f.m.cap.

BRÉTON (P. VALENTIN M.), O.F.M. — *Mémorial*. Paris, Casterman, 1959, 1 plaquette, 14 x 9,5 cm., 1 h.-t.

Le P. Valentin-M. Breton, décédé en 1957, a laissé une œuvre importante de spiritualité, où la doctrine la plus sûre s'allie à la pratique. Il avait, également, de son vivant répandu de nombreuses prières, des invocations, des pensées copiées et recopiées ici et là. Il a paru bon et utile de regrouper quelques-unes de ces maximes et de les présenter en un format commode. C'est donc un ensemble de formules extraites de l'œuvre abondante du P. Valentin « rappelant d'une façon lumineuse la certitude de l'amour de Dieu pour les hommes ».

P. Raoul
o.f.m.cap.

METODIO DE NEMBRO (P.), O.F.M.Cap. — *I Cappuccini nel Brasile. Missione e custodia nel Maranhao* (1892-1956). Milano, Centro studi Lombardi, 1 vol, 1957, 35 x 18 cm., XXIV-511 p. — *Storia dell' attività missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile* (1538 ? - 1889). Roma, Instituto storia dei Cappuccini, 1958, 1 vol., 25 x 18 cm., XXXIV-542 p.

Le R.P. Metodio apporte ici une importante contribution à l'histoire des missions catholiques ; contribution scientifique, car il ne se contente

pas de se référer aux menus articles publiés dans les revues populaires, mais il est allé aux archives elles-mêmes dont il a dépouillé consciencieusement les fonds. Il en résulte un ouvrage de haute valeur qui pourra servir de point de départ à des études plus approfondies.

L'histoire récente de la mission capucine au Brésil peut se diviser en trois phases, qu'une carte géographique nous aide à comprendre, amplement. De nombreuses illustrations photographiques sont également là pour nous faire voir, saisir, aimer ce qui nous est raconté.

La première phase se déroule à partir de 1894 avec l'installation des fils de saint François au Maranhao ; les noms à retenir sont ceux de S. Martino Olearo, Renauld de Paulloet, de David de Decenzano ; les fondations sont celles du « Carmo », tête et mère de la mission, d'Alto Allegre, avenue vers la population indigène, du Macarana et de Fortaleza. Le 13 mars 1901 a lieu le massacre d'Alto Allegre, dû surtout aux calomnies lancées par la franc-maçonnerie contre les Pères et leurs premiers convertis. Commence alors la seconde phase qui va jusqu'en 1914, lors de la première guerre mondiale ; grâce surtout au P. Jean-Pierre de Sesto S. Giovanni la mission renaît ; il fonde le petit couvent de Forteleza, le collège de S. Antoine au Caninde, la résidence de Bélem, la congrégation des sœurs tertiaires capucines, les résidences d'Ourem et de Manaos, l'école Pie X. Survient le conflit qui met aux prises la plupart des grandes nations ; ce furent quatre années d'épreuves marquées par l'abandon des colonies d'Ourem et de Prata ainsi que par la révolte des « Jagunços » ; avec la paix revient la prospérité ; la prélature de Grajau est créée ; des vocations religieuses capucines se déclarent ; un noviciat est ouvert en Italie ainsi qu'un couvent d'études, bientôt transférés au Brésil : surgissent de terre le séminaire « Nossa Senhora da Brasil » et le scolasticat de Guaramiranga, si bien qu'au bout de peu de temps sous le pontificat de Mgr Emiliano Lonati, la custodie provinciale du Maranhao est fondée, le 30 avril 1937, par décret du Ministre général ; le 26 août suivant le P. Gaudentius de Rescalda était nommé custode provincial.

Ce pâle résumé que nous venons de faire de cet excellent et important ouvrage ne rend pas compte de tout son riche contenu ; il faudrait mentionner en plus tous les héroïsmes dont il raconte l'émouvante histoire. Contentons-nous d'évoquer ceux qui, lors du massacre de 1901, ont versé leur sang pour la défense de la foi, tels les PP. Zacharie de Malegno et Victor de Bergame, le tertiaire Pierre de Paullo, la sœur Anna Maria et la dame Carlotta Bezzera ; les circonstances détaillées dont est plein le récit, nous permettent de mieux juger les appréhensions des saintes victimes et la charité qui les anima dans ce don qu'elles firent d'elles-mêmes au service du Seigneur et à celui de la Mission. Mentionnons encore ceux qui se dévouèrent au service des lépreux, au point de contracter eux-mêmes la terrible maladie, tel surtout Daniel de Samarate, pour ne pas oublier ses deux compagnons de misère : les PP. Ignace d'Ispra et Marcellin de Cusano. Il faudrait également signaler l'activité littéraire de la mission ; l'auteur dans un appendice donne la liste des périodiques dirigés par les missionnaires ainsi que les titres des livres, des brochures et des articles qu'on leur doit.

Ce sont là des pages de gloire, que tous ceux qui aiment les fils de saint François auront à cœur de lire et de faire connaître à leurs amis.

P. Julien-Eymard
o.f.m.cap.

BROOKE (ROSALIND B.). — *Early Franciscan government. Elias to Bonaventure* (Cambridge Studies in Medieval Thought, new serie, n° 7). Cambridge, University Press, 1959, 1 vol., 22,5 x 14 cm., xv-313 p.

Les affirmations d'Ange de Clareno et de ses disciples, ainsi que toute la littérature franciscaine émanant des Spirituels, ont certainement faussé la figure d'Elie de Cortone, ainsi que l'évolution de l'Ordre franciscain pendant tout le XIVe siècle. Cette influence, d'ailleurs, a tendance à persister encore de nos jours, et nombreuses sont les interprétations fausses qui ont été données d'Elie et de son école. L'auteur s'efforce de rétablir la vérité, et s'il est permis de ne pas être complètement d'accord sur tous les points, du moins doit-on louer sans réserve la clarté de son exposé, surtout les pages consacrées à expliquer l'extraordinaire développement de l'Ordre franciscain.

Etudiant la figure encore mystérieuse de Frère Elie, l'A. montre que saint François n'a pas été le seul dans l'organisation de son Ordre, mais qu'il a voulu s'entourer d'hommes capables et énergiques. Frère Elie a été calomnié. Il a été écarté de l'Ordre moins parce qu'il n'a pas voulu suivre le fondateur que parce qu'il a refusé de recevoir les doctrines joachimistes. Quant à sa politique, elle ne cadrait pas avec les tendances progressives des ministres provinciaux. Puis, vient ensuite l'étude de l'évolution de l'Ordre jusqu'en 1260. L'A. étudie chacun des Généraux, car tous ont concouru à donner une mentalité spéciale et personnelle. Il faut encore ajouter les ressemblances, les points de contact que l'A. a découverts entre les Constitutions de Narbonne et la législation primitive dominicaine, aperçu original qui vient éclairer d'un jour nouveau la question de l'évolution de l'Ordre de saint François.

E. F.

BRLEK (P. CECILIANUS), O.F.M. — *De Custode Terræ Sanctæ, in legislatione Ordinis Fratrum Minorum*. Jérusalem, 1959, 1 plaquette, 23 x 16,5 cm., 39 p.

Dès le Moyen Age, l'Ordre franciscain s'est occupé de la Terre Sainte. Les Croisades en fournissaient alors l'occasion. Dès 1217, on constitua une Province de Terre Sainte. Celle-ci fut divisée en trois custodies, et jusqu'en 1342, l'administration de la Custodie de « Terre Sainte » ne présenta pas de particularités spéciales. A partir des années qui suivirent, à cause surtout des bouleversements politiques du Proche-Orient, et des relations des Frères Mineurs avec les chrétiens, on vit apparaître une institution nouvelle et spécifiquement individuée. Clément VI par les bulles *Nuper carissimæ* et *Gratias agimus*, reconnaît officiellement le don, accordé aux Frères Mineurs de certains sanctuaires, ainsi que les donations faites par les rois de Sicile. Telle est l'origine de la Custodie de Terre Sainte.

Le but de l'A. est, ici, de donner un aperçu surtout juridique, aussi étudie-t-il en particulier l'élection, les prérogatives, pouvoirs et obligations propres du custode de Terre Sainte. Cet essai fait mieux connaître une institution particulière de l'Ordre franciscain, peu connue dans son organisation interne.

E. F.

SAINT LAURENT DE BRINDES. San Lorenzo da Brindisi. *La Vergine nella Bibbia.* Roma, Libreria Mariana Editrice, [1958], 21,5 x 15 cm., xix-381 p.

Depuis qu'ont été enfin publiés les quinze in-quarto de l'œuvre de saint Laurent de Brindes (Venise, 1928 à 1956) la remarque a été maintes fois faite que le nouveau Docteur de l'Eglise doit compter parmi les plus grands maîtres de la mariologie. Déjà plusieurs articles ou volumes en différentes langues ont paru, comme étude ou essai de synthèse de la doctrine mariale laurentienne. Le P. Mariano d'Alatri et sept autres capucins se sont donné la tâche de fournir au public italien non pas une étude, mais les textes mêmes de saint Laurent traduits en sa langue. Ce projet comporte trois volumes, dont voici le premier : *Marie dans la Bible*. Les suivants auront pour titres : *La Madone dans l'*Ave Maria *et le* Salve regina ; *Les fêtes de la Madone.*

Après une introduction générale rappelant le caractère essentiellement prédicationnel, missionnaire, pastoral de l'œuvre de saint Laurent, la nature de ses discours non pas rédigés pour la déclamation publique, mais ébauchés en schéma sans grand développement, — et la place de l'enseignement marial dans cette prédication (p. i-xix), le P. Mariano présente en une page chacun des groupes de sermons, montrant la suite de leur doctrine, le fil continu de leur pensée. Ces groupes — au nombre de cinq — rassemblent :

1° Sept discours sur la vision de saint Jean : « mulier amicta sole » (Apoc. xii, 1-5);

2° Seize discours sur l'Annonciation (Luc, i, 26-38) ;

3° Dix discours sur le *Magnificat* (Luc, i, 46-55) ;

4° Cinq discours sur « Beatus venter qui te portavit.. » (Luc ,xi, 27-28) ;

5° Six discours sur le psaume 86.

On voit tout de suite comment est justifié le titre de l'ensemble : *Marie dans la Bible*, plusieurs des grands lieux de la théologie mariale scripturaire (mais non pas tous) étant repris ici, dans le cadre, pour le premier et le dernier groupe, d'une application traditionnelle de l'Eglise, notamment dans sa liturgie.

Il est digne de remarque que le grand polémiste antiprotestant que fut saint Laurent de Brindes se maintient sur le terrain commun des réformateurs : la Sainte Ecriture. Et l'antiluther qu'il était ne termina pas sa mariologie à Marie seule ; Dieu en est le principe, le centre et la fin : c'est au sens très strict une théologie mariale. Les pages 355 à 371 nous livrent toutes les références en très grande majorité bibliques, cela va sans le dire — des citations ou allusions faites par le texte. Ce système, tout en évitant de hacher la lecture courante, donne l'impression d'érudition biblique et de force qui s'impose ici.

Terminons par deux souhaits : le premier que la collection des « Classici Mariani », qui nous présente ce travail, ne tarde pas à nous livrer les deux derniers tomes ; le second qu'une plume française fasse enfin connaître au public et aux théologiens français les trésors de doctrine et de spiritualité qui leur manquent tant qu'ils ignorent l'œuvre majestueuse du grand capucin Laurent de Brindes !

P. Willibrord
o.f.m.cap.

II. — Ouvrages non franciscains

DIDIER (G.), LE BLOND (J.-M.), etc. — *Le Cœur du Christ et le désordre du monde.* Le Puy, X. Mappus, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 192 p., sous jaquette ill

La dévotion au Sacré-Cœur aurait-elle fait son temps ? Certains chrétiens n'étaient pas loin de le penser, lorsqu'en 1956, dans un document très solennel, le Pape Pie XII, prenant la suite de Léon XIII et de Pie XI, est venu nous rappeler que ce culte est « l'école la plus efficace de la charité divine, elle-même fondement stable du règne de Dieu chez les individus, dans les familles et dans les nations ».

Mais les enseignements de l'encyclique *Haurietis Aquas in gaudio* doivent être monnayés selon les besoins de chaque pays. Voici pour y contribuer un livre solide, théologique, et en même temps accessible à tous. Le titre en a été choisi à dessein. *Le Cœur du Christ*, c'est le cœur du Sauveur mort et ressuscité, mais aussi cet amour dont les battements rythment la vie de l'Eglise.

Le désordre du monde, c'est le péché, mais aussi les conséquences personnelles, familiales et sociales du péché. En huit chapitres, des théologiens connus nous font prendre conscience des dimensions du culte du Sacré-Cœur sous son double aspect de consécration et de réparation. Pour retrouver le sens de ce culte, il faut prendre conscience des maux dont nous souffrons, de leurs racines, comme aussi de l'amour infini de Dieu blessé par nos péchés en lui-même, dans le corps du Christ, enfin dans nos frères qui sont les membres de ce corps. « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde ». Dans ces pages, la parole fameuse de Pascal trouve des résonances nouvelles.

Faisant le lien d'un chapitre à l'autre, de beaux textes des Pères, des auteurs spirituels, des documents pontificaux, nous rappelleront la même pensée, conduisant aux mêmes engagements.

E. F.

LAURENTIN (RENE). — *Court traité de théologie mariale.* Paris, Lethielleux, 1959, 1 vol., 25 x 16 cm., 170 p., jaquette illustrée.

Il n'est plus nécessaire, maintenant, de présenter ce volume. Il a déjà fait ses preuves. Il s'adresse à tous ceux qui aspirent à appuyer leur piété sur les bases fermes du dogme, sur la doctrine pure. C'est tout d'abord l'exposé du développement de la doctrine mariale, en soulignant ce que chaque période a apporté d'original, et sous ce rapport, cette dernière édition a profité des travaux effectués ces dernières années. Il convient de souligner encore l'étude nouvelle et enrichissante de la « Vierge dans l'Ancien Testament », l'apparition des fêtes mariales où se voit le sens chrétien et son influence indéniable sur la doctrine.

Dans une seconde partie, l'A. étudie, sur le plan doctrinal, chaque privilège marial, suivant l'ordre chronologique. C'est, en définitive, un « développement de la destinée de Marie ». Certains chapitres ont été refondus, tel celui sur l'Immaculée-Conception. Ce beau volume, présenté sous une jaquette artistiquement illustrée, constitue un solide ouvrage de théologie en même temps que de spiritualité.

P. R.

HORATCZUK (P.). — *En route vers Dieu.* Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 104 p.

Saint Paul compare la vie chrétienne au stade où les coureurs se disputent le prix. La course est-elle réservée aux compétiteurs de première force, les saints ? Non, tous sont invités à prendre le départ, les boîteux aussi, c'est-à-dire ceux qui, portant un fardeau particulièrement lourd, se croient disqualifiés d'avance. Pourquoi renonceraient-ils à suivre l'appel du Seigneur, les bancals de toutes sortes que leur tempérament empêche de prendre l'élan qui porte à la sainteté ? Tout comme les saints qui ont eu à lutter avec les mêmes difficultés, ils peuvent, avec le secours de la grâce, vaincre l'obstacle de leurs déficiences. L'échec, même fréquent, constituera leur succès, pourvu qu'ils gardent la ferme volonté d'aimer Dieu. C'est le seul résultat qui compte. Les hésitants, les faibles, les découragés, trouveront ici un grand réconfort. Ils verront que leur option pour Dieu les unit au Christ qui a promis le paradis au bon larron.

E. F.

SCHUTZ (ROGER). — *Vivre l'aujourd'hui de Dieu.* Presses de Taizé, 1959, 1 vol., 16 x 9 cm., 144 p.

La Communauté de Taizé est une communauté protestante, dont on a dit qu'« elle est avant-poste de l'œcuménisme ». L'auteur de ce petit livre, prieur de cette communauté, est hanté par la question si importante de l'Unité de l'Eglise. Il ne saurait se contenter d'une unité purement spirituelle et invisible. Il appelle de ses vœux une unité visible, qui puisse être dans le monde un témoignage irrécusable. Le but de toute sa vie est d'y travailler de toutes ses forces. C'est là une œuvre de grande patience, qui exige bien des renoncements ; mais il a confiance qu'elle se réalisera un jour, parce qu'elle est voulue par le Christ. La prière du Christ : « Qu'ils soient un », ne peut pas ne pas être exaucée. Ce sera cependant moins le fruit de discussions plus ou moins passionnées que de la prière des chrétiens. Et elle devra se faire dans la charité. Il devient chaque jour plus urgent de faire disparaître ce scandale de la division des chrétiens.

Il y a dans ces pages beaucoup d'observations judicieuses et pertinentes ; toutes sont animées d'un souffle de sincérité, qui émeut. Nous signalons en particulier le chapitre qui traite du célibat et de la chasteté, ainsi que celui qui concerne la nécessité de l'autorité dans une communauté spirituelle, avec les graves responsabilités que comporte son exercice.

P. Apollinaire
o.f.m.cap.

STIERLI (JOSEPH), S.J. — *Messagers du Christ.* Mulhouse, Editions Salvator, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 154 p.

Après un chapitre préliminaire sur le prophétisme, l'A. dessine en traits rapides la physionomie de dix prophètes du Nouveau Testament. « Le prophète est appelé directement par Dieu, sans l'intermédiaire des autorités constituées. » « L'appel divin entraîne une mission définie à remplir auprès du peuple. » Le prophète est le « gardien vigilant », le « consolateur », le « porte-parole de Dieu ». La famille franciscaine est représentée dans cette galerie par deux personnages de valeur exceptionnelle : saint François en personne et sainte Elisabeth. Tous ceux dont le souvenir est évoqué dans ces pages ne sont pas canonisés par l'Eglise ; mais tous le seront peut-être un jour. Le principal intérêt du livre n'est d'ailleurs pas dans la sainteté personnelle de ses héros, mais dans le message qu'ils transmettent au monde, plus par leur exemple que par leurs paroles. Ils viennent de tous les points de l'horizon, ont vécu dans des conditions sociales très diverses et à des époques différentes. On y trouve des religieux, des prêtres, un ermite, un banquier et un homme d'affaires. Rien ne montre mieux la souveraine liberté de Dieu dans le choix de ses auxiliaires.

P. Apollinaire
o.f.m.cap.

CUTTAT (JACQUES-ALBERT). — *La rencontre des religions.* Paris, Aubier, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 198 p.

L'ouvrage comprend deux parties bien distinctes, encore que la seconde se donne comme complément de la première. Cette seconde partie s'intitule : *La méthode d'oraison hésychaste et sa portée spirituelle aux confins de l'Orient et de l'Occident.*

Le but de l'étude sur *La rencontre des religions* est que la « confrontation des religions... est pour le chrétien comme pour l'hindou, pour le musulman, comme pour le bouddhiste, une invitation providentielle à repenser les données de sa propre religion, afin de trouver en elle des dimensions implicites ou de découvrir à partir d'elle des horizons plus profonds » (p. 13). Mais cette étude vise aussi « à mettre en évidence le caractère « prométhéen » de certaines tentations inhérentes à la rencontre des religions », pour les discerner et les vaincre.

Le caractère propre de la révélation biblique et chrétienne est de montrer le monde comme « création » et non comme « manifestation ». Et la création suppose un Créateur, un Auteur incréé, un Etre personnel. Le Dieu que nous chrétiens nous adorons est non seulement unique mais il est Personne ; « c'est l'Absolu se révélant comme Personne » (p. 26). La question cruciale que doivent se poser les deux hémisphères dans leur rencontre religieuse est celle-ci: la perspective monothéiste de l'Occident est-elle compatible avec la perspective méthaphysique de l'Orient ? Impossible d'inventer une autre qui serait la synthèse de deux autres (p. 29-30).

La confrontation des diverses religions permet de conclure qu'elles convergent toutes vers le même Dieu unique ; mais il n'en résulte pas qu'elles sont toutes plus ou moins équivalentes, et qu'il n'existe entre elles qu'une différence de degré (p. 58). Cette convergence des religions s'explique par le fait que tous les hommes ont été créés à l'image de Dieu. La tentation de l'homme est de vouloir combler lui-même et par ses propres forces l'abîme qui, depuis le péché originel, sépare le Créateur et la créature

Aspirer à rendre l'humanité meilleure et plus heureuse par l'unification des religions est peut-être une idée généreuse ; mais ce but ne peut être atteint par des abandons. Car « le Christ qui ne serait pas l'unique révélation plénière ; le Christ qui ne serait qu'une manifestation parmi d'autres, ne serait point le Christ ». Le christianisme ne peut être que Vérité totale, ou il n'est rien.

La seconde étude se limite à un objet plus restreint. Il s'agit d'exposer la spiritualité de l'Orient chrétien, d'en découvrir les limites, d'en signaler aussi les dangers. L'hésychaste est une méthode de prière, de contemplation, qui a pris forme au Mont Athos et qui a donné sa physionomie propre à la spiritualité de l'Eglise d'Orient. Dès son apparition, cette méthode a suscité la méfiance de l'Occident, qui la jugeait incompatible avec la conception chrétienne de la grâce. Cette méfiance s'explique d'abord par une différence de mentalité, mais aussi de la manière dont l'Orient et l'Occident chrétiens conçoivent les rapports de la grâce et de la nature. Pour l'oriental, en effet, il n'y a jamais eu et il n'existe pas de nature pure isolée de la grâce, parce que la grâce est impliquée dans la création ; tandis que la théologie occidentale considère la grâce comme extrinsèque à la création. En conséquence suivre la nature est, pour l'occidental, aller à l'encontre de la grâce, et pour les théologiens d'Orient, c'est travailler dans le sens de la grâce.

La méthode hésychaste part du principe que la contemplation ne peut pas prendre pour base de départ la nature déchue comme telle, mais la nature adamique restaurée, ce qui suppose un retour en nous-mêmes. Sa technique tend presque exclusivement vers la domination de la nature intérieure, le contrôle des puissances de l'âme. Poussée à l'excès, elle menace notre liberté intérieure. Pratiquée sans le contrôle vigilant d'un maître expérimenté, elle ouvre la porte à beaucoup d'illusions très dangereuses. Le fait qu'elle a été approuvée par des hommes éminents en science spirituelle et en sainteté montre assez cependant qu'elle ne mérite pas d'être rejetée purement et simplement. Elle contient des éléments très valables dont l'Occident pourrait tirer profit.

P. Apollinaire
o.f.m.cap.

VINCENT DE PAUL (St.). — *Entretiens spirituels.* Paris, Ed. du Seuil, 1960, 1 vol., 17,5 x 11 cm., 1 179 p.

Le troisième centenaire de la mort de saint Vincent de Paul nous a valu la publication des *Entretiens spirituels* constitués par les avis, chapitres, conférences et d'innombrables fragments de lettres. Le côté original de la pédagogie spirituelle du Saint réside tout particulièrement en ce fait que M. Vincent profite souvent d'un événement extérieur, fortuit, pour élever l'âme de ses confrères, pour instruire les ordinands, soutenir le zèle des Dames de Charité, etc...

On a jusqu'ici trop cru que saint Vincent n'était qu'un homme d'action. La publication partielle de ses œuvres montre qu'il a prié, et il est peut-être temps de le rappeler, afin d'éviter de ne nous souvenir que du bon M. Vincent des cinéastes. C'est donc un devoir de vérité que de souligner les activités de prière, de réflexion et de contemplation du Saint. S'il a été l'apôtre de la charité en France pendant les tristesses d'une longue guerre entreprise pour maintenir l'indépendance de la France et l'équilibre européen, il faut se souvenir qu'il fut un missionnaire et le

réformateur des séminaires. Il est orateur également, et directeur spirituel des Visitandines.

De toute cette œuvre oratoire, nous possédons encore d'importants fragments peu connus malheureusement, moins utilisés encore, malgré l'édition due à Pierre Coste, en quatorze volumes. Il fallait choisir dans ce riche ensemble, et présenter sous une forme attrayante, dans un format commode, l'essentiel de l'œuvre spirituelle de M. Vincent, afin de pouvoir s'en imprégner et s'en servir pour le communiquer aux autres. Tel a été le but de cette édition grâce à laquelle la distance qui séparait la parole de M. Vincent du public cultivé et clérical a été comblée. D'ailleurs, les tables permettent d'exploiter cette mine si riche : table des références bibliques, table doctrinale, voir analytique, table onomastique, peuvent largement contenter historiens, prédicateurs et conférenciers.

P. R.

CHARLES DE JESUS (*Charles de Foucauld*). — *OEuvres spirituelles, anthologie*. Paris. Ed. du Seuil, 1959, 1 vol., 17,5 x 11 cm., 826 p.

Ce volume, consacré à l'œuvre spirituelle du P. de Foucauld, vient enrichir la collection d'œuvres spirituelles lancée par les Editions du Seuil. C'est un grand service qu'elles nous rendent. Jusqu'alors les œuvres spirituelles du P. de Foucauld étaient assez dispersées, et à peine en connaissions-nous quelques fragments. Sans doute, ne possédons-nous là qu'une anthologie, mais en ces huit cent vingt-six pages il est possible de saisir la spiritualité si évangélique et si franciscaine du P. de Foucauld, dans ses maximes, lettres, notes de lecture, projets de fondation, retraites et un imposant ensemble de lettres, le tout groupé sous différentes rubriques. La simple lecture de certains passages nous fait entrer directement dans la spiritualité du Père, et comprendre un peu l'âme ardente de l'ermite du Sahara.

De cette œuvre spirituelle, ce qui se dégage le plus, c'est cette présence de Dieu, ce dialogue intérieur incessant que fut sa vie. Le P. de Foucauld, dans ses œuvres, semble s'effacer lui-même, pour ne plus laisser transparaître que l'Amour divin. A son contact, on puise une grâce de renouvellement spirituel, car il a vécu ce qu'il « a écrit et il écrit ce qu'il vit ». Avec ses notes, il nous livre son âme, le meilleur de lui-même. Le P. de Foucauld, par ses écrits, nous conduira à Celui qui fut l'âme de toute sa vie.

P. R.

LAGARDE (GEORGES DE). — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. Tome II : *Secteur social de la scolastique*. Paris, B. Nauwelaerts, 1958, 1 vol., 26 x 17 cm., 350 p.

Nous avions eu la joie de recenser le premier tome de l'auteur. Malgré les hautes qualités des huitième et onzième chapitres, où M. G. de Lagarde manifeste le meilleur esprit du tome premier, nous croyons devoir faire de sérieuses réserves sur l'intention qui anime ce tome second. Certes l'auteur nous montre les universités du XIII[e] siècle s'initiant à la compréhension philosophique de la société et de l'autorité civile, *à l'école d'Aristote*. Il exprime la pensée des docteurs sur l'ordre humain, les lois, les rapports de la société avec les personnes, les fondements et les limites de l'autorité, la naissance des patries. Mais l'intention profonde du livre consiste à montrer, du même coup, que seul le naturalisme aristotélico-thomiste peut fonder valablement les droits naturels de l'Etat.

M. G. de Lagarde s'est inspiré du thème de M. Gilson : « Chez un penseur du Moyen Age, l'Etat est à l'Eglise, comme la philosophie est à la théologie, comme la nature est à la grâce. » « Toute doctrine médiévale tend à résorber l'Etat dans l'Eglise, à l'en distinguer, à l'en séparer ou à l'y opposer, de la même manière et avec les mêmes nuances qu'elle tend à résorber la philosophie dans la théologie et la nature dans la surnature, à les distinguer, à les séparer ou à les opposer. » Il s'agit peut-être là d'une constante de l'histoire de la philosophie, mais c'est précisément à l'historien de manifester la loi, par induction, non par déduction. Saint Thomas lui-même a-t-il conçu un ordre qui fût différent de la chrétienté médiévale ?

D'autre part, M. de Lagarde tient compte des enquêtes de M. Gilson, historien, dans les pages où le philosophe Gilson impose silence à son génie historique. Il était peut-être difficile à M. de Lagarde de ne pas suivre sur toute la ligne, l'incontestable autorité de M. Gilson ; il était peut-être malaisé de distinguer l'instant ou Gilson l'historien cède le pas au philosophe. Mais il est certain que Gilson philosophe n'a jamais compris la « spécificité » de l'image de Dieu dans la doctrine augustinienne ; il n'a donc jamais compris l'illumination bonaventurienne ; il a donc toujours interprété comme du surnaturel ce qui ne l'était absolument pas d'un point de vue historique.

L'historien qui étudie l'augustinisme médiéval à la suite de M. Gilson philosophe s'engage à ne plus faire de l'histoire, mais une thèse à priori. Il ne peut plus réellement comprendre la position de l'augustinisme médiéval dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat, de la grâce et de la nature, de la foi et de la raison, de la théologie et de la philosophie.

P. Louis
o.f.m.cap.

STOCKER (Dr A.). — *De la psychanalyse à la psychosynthèse.* Paris, Beauchesne, 1957, 1 vol., 23 x 14 cm., 256p.

Ce volume paraît à la Bibliothèque des Archives de philosophie, à la deuxième section : Logique et psychologie. L'auteur est bien connu par un grand nombre de publications déjà parues, en matière psychologique. Voici comment, à la fin de son livre, il synthétise sa pensée : « Le freudisme a mis un accent exclusif sur le côté biologique de la nature humaine, et tout en reconnaissant chez l'homme des structures qui n'ont rien de biologique en soi — Freud fut trop bon observateur pour ne pas s'en apercevoir ! — il les traite comme des corps étrangers dont l'action serait « antinaturelle ». C'est là ce qu'on peut appeler la position fondamentale de la psychanalyse, position qui a conduit son « créateur » à un paquet de contradictions et d'aberrations. A cette position nous opposons la réalité humaine dans son intégrité, réalité que nous avons essayé de traduire dans notre exposé psychosynthétique... Pour nous, l'homme est une créature qui, bien qu'elle débute dans la vie comme un petit animal, n'est pas moins appelée à devenir une *personne*, consciente de sa propre hiérarchie des valeurs qui lui vient de Dieu, et capable, dans un acte d'amour, de réaliser sa destinée dans ce monde en conformité avec la loi qu'elle porte inscrite en sa nature ».

L'auteur connaît Roland Dalbiez et estime ses travaux. Il dit de lui : « Parmi les publications sur la psychanalyse nulle autre n'a été considérée plus réussie que l'étude de Roland Dalbiez. Sous le titre « bicéphale » *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, cet auteur

a consacré un ouvrage important à la pensée de Freud, et il s'est efforcé d'établir une distinction, précisément, entre la méthode et la doctrine en matière de psychanalyse ». Or, selon notre auteur, séparer méthode et doctrine, cela équivaut à peu près à la quadrature du cercle.

Quant à sa construction personnelle, l'A. remonte jusqu'aux bases métaphysiques et croit devoir critiquer l'hylémorphisme comme insuffisant en face du phénomène connu sous le nom de dédoublement de la personnalité. Sans s'arrêter à l'haecceitas scotiste, au mode d'union surnaturel de Suarez ou au vinculum subtantiale de Leibnitz, il propose d'introduire une distinction entre la forme et l'âme. Il s'agit d'un *tertium quid* dont il dit ceci : « Nous appellerons désormais le *tertium quid* de son vrai nom qui est *âme*, principe animateur, qui en sa qualité d'*acte existentiel* fait jaillir l'existence (*ex-sistere*) de l'essence. Ce principe animateur *confère* la forme à la matière : en ce sens l'âme est bien la forme du corps (ce qui nous réconcilie avec la formule classique) ; mais dans ses réalisations l'âme peut aboutir à l'ordre ou désordre, car elle peut respecter ou non l'ordre hiérarchique de la forme essentielle ».

C'est à partir de ces données que l'A. entreprend la critique de la psychanalyse de Freud ; « Chemin faisant, dit-il, nous verrons se dégager une image de l'homme plus complète, et une compréhension plus adéquate à la réalité des défaillances sur lesquelles la psychanalyse a voulu construire son système, et qui traduisent précisément une perte du sens des valeurs humaines : inconscient psychologique, rêves, actes manqués, névroses... »

L'A. s'en prend alors à Charles Baudouin, qui a cru devoir trouver des ressemblances entre sa présentation de la réalité humaine et l'échafaudage, « tripartite » certes, lui aussi, de Freud. Il maintient qu'il y a divergence non seulement quant à la structure de la personne, mais aussi quant à ce que Freud a appelé *sublimation*. Freud tient à tout prix à ce que surtout les créations esthétiques soient de nature sexuelle ; au lieu de voir dans la beauté la splendeur, toute gratuite, de la vérité — splendor veritatis — il lui paraît indiscutable que « l'idée du beau » a ses racines dans l'excitation sexuelle et qu'originairement elle ne désigne pas autre chose que ce qui excite sexuellement. Pour nous, dit-il, la beauté physique reste « la splendeur de l'idée sur un ensemble matériel, proportionné et achevé » .

L'A. s'arrête encore à présenter ce qu'il juge renfermer des vues extrêmement intéressantes, à savoir les idées de Daim qui introduit la notion de Dieu. Il a décidé d'admettre l'absolu comme une réalité que l'homme doit affronter à tout moment. La névrose serait un conflit résultant d'une opposition entre ce qu'il appelle une idole et les exigences de Dieu. L'idole est un objet auquel le malade attribuerait, inconsciemment une valeur d'absolu ; il crée ainsi un faux absolu, usurpateur du seul absolu authentique, de Dieu.

P. Marie-Benoît
o.f.m.cap.

Il tempo (Archivio di filosofia). Padova, 1958, 1 vol., 24 x 18 cm., 248 p.
Tempo e eternità (Archivio di filosofia). Padova, 1959, 1 vol., 24 x 18 cm., 200 p.

Nous recensons en même temps ces deux fascicules de l'*Archivio di filosofia*, parce que le second est le prolongement du premier, si bien qu'en réalité ils ne font qu'un. C'est là ce que dit clairement M. E. Cas-

telli dans la lettre d'introduction : « Ce recueil d'articles, dit-il, veut être pour quelques-uns un acheminement au temps perdu, pour d'autres au temps à perdre, pour d'autres encore au temps à retrouver. Il est pour tous une analyse du temps de notre temps : analyse qui pour les théologiens constitue une tentation, pour les philosophes une tentative, pour les phénoménologues la conscience de la liberté, pour les cibernélistes la recherche de la détermination de la durée ». Ainsi les théologiens sont invités au débat. Ils ont leur mot à dire lorsqu'il s'agit du temps et de l'éternité.

Au nombre des phénoménologues nous pouvons compter M. E. Paci, qui nous entretient du *Temps et de la perception*, M. R. Lazzarini qui nous donne une *Analyse phénoménologique du temps* ; parmi les philosophes M. G. Bergmann, de l'Université d'Iowa, qui nous livre *Quelques réflexions sur le temps*, ainsi que MM. Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca qui dissertent *De la temporalité comme caractère de l'argumentation*. La cibernétique est représentée par M. S. Ceccato grâce à son étude sur *Temps et espace dans la cibernétique* ; la physique par M. A. Mercier, de l'Université de Berne, qui étudie *Le temps et la relativité à la lumière de la physique moderne*. Les historiens de la philosophie sont là pour éclairer et compléter ces travaux ; ce sont MM. V. Mathieu (*Temps, mémoire, éternité : Bergson et Proust*), P. Chiodi (*Temps et être dans le dernier Heidegger*), M. Salzmann (*Le temps dans la littérature*).

S'il s'agit du rapport théologique du temps et de l'éternité nous trouvons dans le fascicule *Il tempo* le nom de M. V. Jankelevitch qui continue ses analyses très intéressantes dans le fascicule *Tempo e eternità* ; nous avons là deux chapitres d'un ouvrage en préparation sur *Le pur et l'impur* ; l'un des chapitres s'intitule : *La purification et le temps*, l'autre : *L'éternité et la première impureté*. Il y aurait beaucoup à dire sur ces pages profondes mais qui ne laissent pas de provoquer certains sursauts ; nous préférons attendre la parution de l'ouvrage au complet.

Par ailleurs, M. R. Lazzarini a le mérite de bien poser le problème du point de vue existentiel en étudiant les rapports de *L'eschatologie et de l'éternité*. La durée existentielle par opposition au devenir naturel est caractérisée par la présence d'un « moi » ; ce « moi » tend existentiellement vers un avenir, c'est-à-dire vers une éternité, non pas à une éternité négative du temps, de la succession des instants, mais à un dépassement positif du temps ; ainsi nous accédons à l'éternité non pas comme à un objet mais comme à un « moi » qui dure d'une existence toujours actuelle ; la mort alors apparaît comme un passage de la vie qui devient, à un état qui, non seulement ne connaît pas la succession des instants, mais qui si l'on consent à sa vocation existentielle, consiste dans une pure disponibilité par rapport à un « moi » existentiel transcendant, et qui, si l'on n'y consent pas, consiste dans un irréparable échec de l'existence elle-même.

L'article que M. A. S. Tarouca consacre à *L'instant de l'esprit* aboutit par d'autres chemins à la même conclusion : « Rien de ce qui est humain, dit-il, ne peut avoir son temps propre dans un flux anonyme et interminable des temps. Il l'a à cet instant concret. Mais, lui, l'instant, doit répondre à la grandeur et amplitude des exigences humaines. Voilà la vraie raison par laquelle une philosophie des exigences humaines, dites existentielles, n'échappera pas à cette alternative, conséquence rigide de sa propre pensée : l'instant est l'absurdité inévitable de la vie humaine, s'il n'est pas étincelle de la vie divine ».

M. E. Przywara, se plaçant sur un terrain philologique, peut aller et, de fait, va beaucoup plus loin. Il rejoint la théologie chrétienne du temps dans un article sur le *Temps, l'espace et l'éternité* ; il conduit son lecteur jusqu'au mystère insoluble du Christ qui unit dans sa personne le « tout en tous » de la divinité et la succession passagère de l'humanité. De même, M. A. Galimberti dans ses *Remarques sur le mythe du temps*. Cherchant quels sont les rapports du temps et de la réflexion, il demande la réponse à ceux qui sont compétents en cette matière : les musiciens, les physiciens, les théologiens ; il constate que le temps ne consiste pas dans les annotations musicales : *allegro*, *piano*, etc., mais dans le sentiment qu'on en a, qu'il n'est pas le mouvement régulier des horloges : ce sont nos sentiments surgis du vide produit dans l'âme par la réflexion, ce sont eux qui cherchent dans le mouvement régulier de l'horloge comme un moyen extrinsèque de contrôle.

Viennent alors les théologiens qui, avec saint Augustin, analysent l'*irrequietum cor nostrum donec requiescat in te*. Ces théologiens sous la plume du R.P. Julien-Eymard d'Angers confirment cette réponse en la personne de Bérulle et de Pascal ; certes ces deux écrivains sont loin de poser le problème à notre existentielle façon ; certes ils sont loin d'être d'un même tempérament, l'un partant de la contemplation divine pour aboutir à l'homme, l'autre partant de la misère humaine pour accéder à la divinité ; il n'en reste pas moins que pour l'un comme pour l'autre le Christ apparaît comme le médiateur en sa personne du temporel et de l'éternel.

Tels sont dans leur ensemble cohérent les articles qui constituent le fascicule de l'*Archivio di filosofia* ; il nous faut signaler en plus deux intéressantes études l'une de M. F. Cadin : *Dalla temporalità alla spazialità* ; l'autre du R.P. X. Tillette sur *Schelling et l'idée d'éternité* ; si elles nous semblent un peu en marge de l'idée centrale, elles n'en constituent pas moins pour le lecteur un réel enrichissement.

P. Julien-Eymard
o.f.m.cap.

BONGIOANNI (FAUSTO M.). — *Evidenza dell'uomo nel lavoro*. Milan, Marzorati, 1958, 1 vol., 22 x 15 cm., 228 p.

La collection dirigée par M. F. Sciacca, de l'Institut de philosophie de Gênes, présente ce nouvel ouvrage. L'auteur part de ce fait qu'en un récent congrès de sociologues, de psychologues du travail et de chefs d'entreprise, on considéra comme naturelle cette idée que la direction d'une entreprise n'est pas une simple question d'intuition et de bon sens, ni même de culture, ni de connaissance et d'application de formules et de recettes, car, en plus de ses techniques, la science de la direction a une philosophie propre, à laquelle il faut se préparer, comme à toute autre profession. Le problème du travail ainsi posé n'est pas seulement technologique, économique et organisatif ; c'est un problème humain, au sens le plus large du terme. Et le présent livre considère ce problème sous les aspects psychologiques et sociologiques dans leur convergence avec l'aspect pédagogique. L'auteur tient, en effet, pour assuré que la pédagogie a compétence non seulement en matière scolastique, mais aussi et même par-dessus tout dans le fait très général des contacts humains.

Le ton général de l'ouvrage est donné par cette finale de l'introduction : « L'ouvrage n'épuise certainement pas le problème. Mais il en éclaire beaucoup d'aspects actuels, bien vivants, tantôt douloureux. tantôt encou-

rageants. Il est fidèle à une vision optimiste de la vie, mais sans se laisser aller à aucune forme trop facile de progressisme ; car, en dernière analyse, le centre du problème — le problème des problèmes — ne sera pas de savoir si les hommes peuvent se passer de la science et de la technique, il sera de savoir s'ils peuvent se passer de la sincérité et de l'amitié. »

La sociologie de l'auteur est avant tout humaine. « Si, dit-il, on accepte intégralement la transcendance de la société sur l'individu, on fera parvenir à l'individu l'obligation par voie de suggestion et de coercition, exercée sur lui par la société. Si, au contraire, on admet que la conscience sociale est également transcendante et immanente, la voie est ouverte à une sociologie — et à une pédagogie — de l'action interpersonnelle ; auquel cas, l'intégration sociale n'est pas effectuée par le groupe sur l'individu, mais elle se réalise grâce à une multiple interaction personnelle au sein du groupe, avec les moyens que le groupe offre aux personnes pour cette interaction. »

L'auteur est très au courant de ce qui s'écrit sur cette matière aux Etats-Unis. Il fait sienne la notion du « counseling » à propos du potentiel humain. On peut définir le « counseling » comme un service professionnel de « direction spirituelle », exercé par des laïques d'une manière scientifique, pour réconcilier les mécontents avec les devoirs de la vie. « Pratiquement, dit l'auteur, le « counselor » assume, d'une manière scientifique, la fonction psychologique et psychothérapique du confesseur catholique », c'est démontré par le caractère délicat des problèmes qu'il lui arrive de traiter. Il s'agit de récupérer le sens de la personne dans le travail. L'auteur traite tout au long des relations humaines et amicales qui doivent présider à l'exercice du pouvoir dans la direction du travail. Il envisage l'isolement des chefs alors qu'ils doivent être informés de tout ce qui intéresse leurs subordonnés. Il étudie les problèmes du recrutement et de l'initiation au travail, toujours en tenant compte du point de vue humain. Il cite les travaux et les expériences de Simone Weil et du Père Jacques Loew, une observation si pertinente de ce dernier à propos de l'attitude religieuse : « l'homme doit commencer par retrouver parmi les hommes le sens de l'homme, pour trouver Dieu ».

Ouvrage de valeur et d'un très bon esprit, qu'on lira avec profit. Il répond parfaitement à l'intention de son titre qui est de mettre en évidence l'homme dans le travail.

P. Marie-Benoît
o.f.m.cap.

La diaristica filosofica (Archivio di filosofia). Padova, 1959, 1 vol., 24 x 18 cm., 254 p.

Il fallait s'attendre à ce que l'existentialisme chrétien d'aujourd'hui abordât, nous ne disons pas le problème, mais le mystère du journal philosophique. Pour lui en effet le tort des philosophes, surtout à partir de Descartes, fut de considérer non pas le sujet qui pense, mais l'objet de la pensée, objet dont l'analyse est épuisable de par sa définition même. Le sujet au contraire offre un champ de recherche beaucoup plus étendu, et si proche du réel qu'il se confond avec lui. Seulement il ne se livre pas d'un seul coup car il est soumis à l'inexorable loi du temps : il faut donc se plier à cette exigence et suivre cette évolution subjective en devenant le sujet lui-même, en l'analysant par le dedans. Ainsi se fait sentir le besoin du journal philosophique, qui est en somme toute la phénoméno-

logie au jour le jour. C'est là ce que nous fait comprendre M. E. Castelli dans l'introduction du dernier fascicule de l'*Archivio di filosofia*. Le langage, cette fois, est fort clair, et la logique prégnante, tant il est vrai que la logique s'impose même à ceux qui veulent en faire fi.

Claire également la composition du fascicule, contrairement aux habitudes passées. Est-ce un progrès ? De notre point de vue, certainement oui. Deux parties nettement dessinées. La première concerne le passé, consacrée qu'elle est à l'étude des « journaux philosophiques » composés par des philosophes des temps révolus. La seconde concerne le présent et publie des « journaux philosophiques » de philosophes actuellement philosophant.

S'il s'agit de la première partie, commençons par manifester notre surprise de ne pas voir en tête une étude sur les *Confessions* de saint Augustin. Peut-être a-t-on pensé qu'elles ne répondent pas à la notion que l'on a du journal existentiel ; il aurait été bon que l'on nous dise pourquoi ; que l'on ne nous dise pas que c'est là un journal plutôt théologique ; l'homme du temps perdu, l'homme du *status deviationis* ne peut être que l'homme d'une théologie. Cela est si vrai que cette première partie commence par l'étude d'un penseur dont il est dit qu'il n'est pas, qu'il ne veut pas être un philosophe : Pascal.

C'est M. H. Gouhier qui essaie d'après les *Pensées* de nous retracer *Le « Journal » de Pascal* ; il le fait avec un rare bonheur en nous montrant ce qu'était Pascal en 1656, en remontant aux origines de l'*Apologie*, et en analysant ce qui dans les fragments peut être considéré comme une autobiographie ; tout au plus peut-on doucement lui reprocher de n'avoir pas mis en évidence ce qui dut mettre aux prises en Pascal lui-même le saint et le savant, les exigences de la science et celles de la foi.

Les Confessions de Jean-Jacques Rousseau, qu'étudie ensuite M. P. Burgelin, sont évidemment d'un autre bord. Il s'agit d'un être complexe, dont l'histoire ne peut pas être simple. Philosophe qui tend à prouver par sa propre vie sa thèse fondamentale : l'homme naît bon, c'est la société qui le déprave ; être faible et fautif qui est loin de dissimuler ses fautes, les avoue sans détour, car elles servent à son dessein fondamental : éveiller l'humanité à sa détresse, pour l'en tirer plus sûrement ; rêveur qui vit dans un monde imaginaire, fait à la fois de naïveté, de grandeurs et de persécutions, J.-J. Rousseau est tout cela dans ses *Confessions* et ce qui en ressort en définitive c'est que nous avons là un message vécu qui tend à la régénération des êtres humains ; philosophie sans doute mais qui a ses racines dans l'existence, philosophie sentie avant que d'être pensée, et qui ne pouvait guère s'exprimer dans un système, bien que tout y fût systématique à souhait. Ainsi pour Pascal comme pour Rousseau, nous avons au point de départ de leur « journal » l'intuition d'un absolu, celle, d'une part, d'un Dieu caché qui se fait chercher, celle, d'autre part, de la bonté originelle de l'homme qu'il faut défendre contre l'influence corrosive de la société.

En est-il de même pour le journal de Maine de Biran ? M. H. Gouhier détermine d'abord ce qu'il faut entendre par « journal » quand il s'agit de ce philosophe. Puis il en fixe le point de départ : l'époque où la découverte d'une philosophie éveille le philosophe ; dès lors Maine de Biran nous donne non pas tant le journal d'un philosophe que celui d'une philosophie c'est-à-dire de son élaboration au jour le jour au gré des analyses quotidiennes auxquelles se livre le chercheur. Il existe cependant au point de départ une idée directrice : établir une *morale sensitive* grâce à des expériences successives, témoins tantôt de succès,

tantôt d'échecs ; mais pour savoir s'il y a échec ou succès encore faut-il avoir un critère, un absolu plus ou moins conscient et nous rencontrons encore ici, mais esquissée avec moins de netteté, l'intuition fondamentale qui, quoi qu'on en ait, éveille, suscite, mène et résout le débat.

Nous passerons plus vite sur les articles consacrés à Kierkegaard (M. Pietro Prini) et à Berdjaev (M. Guiseppe Semerari), mais chez l'un comme chez l'autre de ces « journalistes philosophes », nous rencontrons l'absolu qui les dirige : l'absolu de la conscience chrétienne (Kierkegaard), le besoin de liberté absolue (Berdjaev) ; Nietzche semble faire exception ; n'est-il pas, selon l'explication de M. Raffaele Pucci, celui qui veut sans cesse se démasquer et, en se débarrassant de tout absolu directeur, voir l'être surgir dans sa source même avant qu'il ne soit altéré par la plus petite réflexion ? Mais alors a-t-on vraiment une philosophie, quoi qu'en dise l'auteur de l'article ? N'a-t-on pas une morale à tout sens ? Et l'on sait trop quel sens à été donné à celle de Nietzche. Tant il est vrai que l'homme ne peut pas se contenter d'un élan, si vital soit-il, il a besoin d'un point d'appui.

Nous passerons vite sur les autobiographies de philosophes encore vivants. Successivement MM. G. Marcel, J. Guitton, Enzo Paci, Ernesto Grazzi nous donnent des extraits de leur journal métaphysique. Sans doute nous y trouverons sous-jacent cet absolu dont l'homme ne se peut passer. Nous préférons nous attarder à une étude, nous disons bien une étude, de M. Franco Lombardi : *La fuga del tempo o il « diaro »*. Apparemment c'est encore une « dissertation sur le thème : le temps et l'éternité ». En fait, et c'est M. Enrico Castelli qui le souligne, nous avons là une confession, une introduction à un journal qui n'a pas été écrit. Et comme c'est décevant ! Au fond, quoi que fasse l'homme, rien ne peut l'empêcher de tendre vers un absolu qu'il ne peut rejoindre, ou qui, s'il est possible de le rejoindre n'a pas de sens. C'est malgré tout l'échec total. Mais cet échec, quoi qu'en affirme M. F. Lombardi, n'est pas inévitable. Ne déclare-t-il pas que si l'homme ouvre l'œil sur l'éternité, il le ferme sur le temps et vice-versa ? Il n'est pas possible de regarder en même temps le temps et l'éternité. Est-ce bien vrai ? Il faudrait pour répondre analyser le concept de création. L'on peut aussi en partant de la foi, s'apercevoir qu'il existe un médiateur du temps et de l'éternité : le Dieu fait homme ; et ceci nous ramène à Bérulle et à Pascal.

P. Julien-Eymard
o.f.m.cap.

DAUJAT (J.). — *Physique moderne et philosophique traditionnelle.* Paris, Desclée, 1958, 1 vol., 18 x 12 cm., 134 p.

La collection « Le monde et la foi » dirigée par Jean de Fabrègues, présente ce nouvel ouvrage de J. Daujat, auteur bien connu par son activité littéraire déjà grande et estimée.

L'auteur, dans son introduction, rappelle les directives des derniers Souverains Pontifes concernant la philosophie de saint Thomas d'Aquin, mais déplore que cette philosophie traditionnelle ne se soit pas enrichie au contact de la science moderne. Par ailleurs, observe-t-il, la plupart des esprits formés à l'école de la philosophie et de la science moderne, ignorant la philosophie de saint Thomas d'Aquin et la confondant avec la scolastique décadente du XIVe au XVIIe siècle, mais connaissant bien les résistances de cette scolastique décadente à la naissance de la physique moderne, sont tombés dans le préjugé d'une opposition ou d'une incom-

patibilité entre philosophie traditionnelle et physique moderne. Il se propose donc de détruire les préjugés qui prétendent opposer philosophie traditionnelle et physique moderne. Il montre d'abord qu'il ne peut pas y avoir opposition entre deux sciences qui opèrent dans deux domaines différents, qui n'ont pas le même sujet d'étude, qui ne s'occupent pas des mêmes choses. Il indique ensuite tout ce que ces deux sciences bien distinctes peuvent apporter l'une à l'autre et par conséquent l'avantage qu'elles ont à se connaître et à collaborer.

Dans la première partie, l'auteur, après avoir établi que la physique moderne connaît bien la réalité physique et que pourtant tout son contenu est fait de notions intelligibles et abstraites, en donne la raison dans la nature abstractive de l'intelligence humaine et conclut : « puisque l'abstraction est la manière de connaître de l'intelligence humaine, les différents types de sciences vont être constitués par les différentes formes de l'abstraction ». Examinant alors la manière de connaître de la physique moderne il précise : « Du même coup sont tracées les limites de cette physique moderne qui ne connaît des choses que ce qu'il y a en elles de quantitatif ; la valeur de la physique moderne, sa valeur de connaissance vraie, objective et certaine de la réalité physique sous son aspect quantitatif est affirmée très nettement à l'intérieur de ces limites, et, comme la substance corporelle n'est le sujet de ses diverses propriétés que par l'intermédiaire de la quantité ou de l'étendue, quand la physique moderne définit toute propriété physique comme fonction de la position d'un certain point dans l'espace, elle s'accorde pleinement avec la philosophie thomiste.

L'auteur s'attache encore à rappeler que l'enquête menée par Meyerson à travers la science et les savants modernes a eu le mérite d'établir définitivement que la science moderne ne peut se passer de métaphysique et que les plus grands physiciens l'ont reconnu depuis. Il montre de même que la démonstration de l'hylémorphisme est grandement favorisée par l'utilisation des résultats de la science moderne. Suivent, toujours dans le même sens, des explications éclairantes concernant l'espace euclidien à trois dimensions et les espaces à plus de trois dimensions à l'aide de l'espace-temps, l'évolution et la finalité, le déterminisme et le hasard, l'homme et la nature, ou l'objectivité de notre connaissance.

On lira avec profit ce petit livre où l'auteur assure avoir réalisé le but qu'il s'est proposé, à savoir de montrer comment la philosophie traditionnelle éclaire profondément les problèmes posés par la physique moderne et comment la physique moderne apporte à cette philosophie traditionnelle un élargissement de ses bases et toutes sortes de possibilités d'enrichissement et de développement.

P. Marie-Benoît
o.f.m.cap.

LIO (P. HERMENEGILDUS), O.F.M. — *Estne obligatio justitiæ subveniri miseris? Quæstionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus*. Paris, Desclée, 1959, 1 vol., 25 x 18 cm., 237 p.

L'examen de cet ouvrage, thèse de théologie, doit être envisagé sous un aspect spécial, que l'auteur a soin de bien préciser et de déterminer dans son avant-propos. Cette étude ne concerne pas l'obligation de subvenir aux besoins des indigents, en général, mais suivant l'opinion des théologiens, de Pierre Lombard à saint Thomas.

Son point de départ n'est autre que trois textes de saint Augustin, et en particulier la définition de la justice que donne ce dernier : *Justitia est in subveniendo miseris.* Les scolastiques ont repris cet adage ; Pierre Lombard dans son *Livre des Sentences*, surtout la trente-troisième distinction du livre III des Sentences, construite avec ce texte ; les glossateurs, Etienne Langton, Guillaume d'Auxerre, Herbert d'Auxerre, et Pierre de Tarentaise. Saint Augustin fait connaître également sa pensée dans les deux textes suivants : *Est enim eleemosyna opus misericordiæ*, et *Quis dicat : furemur divitibus* que commentront encore Alexandre de Halès et saint Bonaventure. De ces textes, comme le remarque fort bien Lottin dans *La nature du devoir de l'aumône*, p. 624 : « il est bien certain que les théologiens n'entendaient point parler de justice légale ou sociale, invitant les citoyens à orienter leurs actions ou leur bienfaisance vers le bien commun ».

Bien qu'il ne s'agisse pas ici d'une critique textuelle mais bien de l'explication de textes augustiniens, à l'aide des théologiens du Moyen Age, il n'en reste pas moins vrai que cette étude, originale par son sujet très spécialisé, offrira une certaine utilité à ceux qui s'intéressent à la pensée des théologiens du Moyen Age.

E. F.

Présence d'autrui (*La*). Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 1 vol., 18,5 x 14 cm., VIII-176 p.

La seule table des matières suffirait à montrer que ce livre est moins une synthèse sur la présence d'autrui que huit variations sur le même thème. La formule ne manque pas d'intérêt, puisque aussi bien, chaque chapitre, traité par un auteur différent, forme un petit tout ; il est donc possible de lire le dernier chapitre avant le premier. Mais M. Georges Hahn a groupé les huit études selon un certain ordre : « Il nous aurait été facile de diviser après coup la table des matières de ce livre en deux parties bien distinctes, représentant les deux grandes voies d'accès vers notre prochain, soit par l'exploration des faits psychiques et sociaux, soit par une recherche délibérément morale et métaphysique ». En fait cette division existe ; mais comme le note encore G. Hahn, dans chacune des contributions le double courant expérimental et métaphysique se retrouve.

« De gustibus non disputandum... » s'il est permis de préférer un auteur, disons que nous apprécions entre tous Etienne de Greeff : il possède un art extraordinaire d'introduire le vulgaire à la connaissance scientifique. S'il est permis de critiquer et de contester, nous critiquerons le chapitre de Pierre-Henri Simon. Au terme de sa note sur l'amour du prochain, on ne sait plus très bien qui est le prochain, on sait encore moins quelle est la façon correcte d'aimer le prochain. Le prochain est-il un homme essentiel, virtuel ou abstrait ? La note ne donne aucun élément de réponse. Doit-on aimer son prochain en le secourant ou en le tuant, en lui laissant la liberté ou en lui faisant violence ? Pierre-Henri Simon frémit à la pensée de fournir une réponse. On le comprend. Lorsqu'on embrouille une question comme à plaisir il devient ensuite impossible de la résoudre. Il est assez périlleux de traiter du marxisme et du christianisme, et de les comparer, sans tenir compte de la tradition doctrinale et pratique du christianisme, peut-être faute de l'avoir étudiée.

P. Louis
o.f.m.cap.

DUCOIN (G.), S.J. — *Pour une économie du bien commun selon la doctrine sociale de l'Eglise.* Paris, Lethielleux, 1960, 1 vol., 20 x 13 cm., 144 p.

On assiste depuis peu de temps, en France, à un intérêt tout neuf pour la doctrine sociale de l'Eglise. Certes, il existait depuis la guerre de bons livres et de bons auteurs traitant de la doctrine sociale de l'Eglise ; les moines de Solesmes ont fourni un travail plus que remarquable sur les enseignements pontificaux ; Marcel Clément d'autre part a présenté une liste d'œuvres encore inégalées pour l'heure ; mais chez certains autres spécialistes on croyait discerner une ombre d'hésitation pour présenter la doctrine de l'Eglise face aux divers courants socialisants. On réduisait bien souvent telle ou telle page de doctrine sociale de l'Eglise aux dimensions combien relatives d'un cas de conscience historique, c'est-à-dire éphémère comme l'événement.

Ce qui caractérise le présent travail, c'est précisément l'intention de retrouver sur le plan de la raison comme de la foi, la doctrine profonde de l'Eglise, sans complexe d'infériorité. Il y a là un signe des temps, lorsqu'on pense que « le présent travail est dû à l'initiative de l'Union sociale d'Ingénieurs catholiques, Cadres et Chefs d'entreprise ». Ainsi, ce n'est plus tel ou tel spécialiste isolé qui cherche la pensée de l'Eglise, la curiosité des catholiques d'action s'éveille. Si l'ensemble du laïcat se prend d'émulation pour connaître l'authentique doctrine de l'Eglise sur la question sociale, bien des confusions se dissiperont, bien des oppositions n'auront plus lieu d'être ; il sera peut-être alors possible de construire sans arrière-pensée en vue du bien commun, celui de la Cité et celui de l'Eglise. Le livre du P. Ducoin répond pour sa part au besoin le plus urgent des catholiques français : le besoin de doctrine.

P. Louis
o.f.m.cap.

CRIPPA (R.). — *Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento.* II. *Esperienza e libertà in J. Locke.* Milano, Marzorati, 1960, 1 vol., 21 x 15 cm., 163 p.

L'auteur prend comme point central de ses recherches, non pas certes la notion, ce qui dans le cas serait un non-sens, mais la valeur de l'expérience et de la liberté dans la philosophie lockienne ; et quand nous disons philosophie, notre expression n'est pas pleinement juste ; c'est de conscience qu'il faut parler.

C'est de Descartes que Locke prend son point de départ, mais en corrigeant Descartes lui-même ; il rejette en effet le doute méthodique, car l'expérience du moi s'impose ; il rejette également les idées innées, qui sont l'apport d'une philosophie extérieure et la conclusion d'un raisonnement ; en somme Locke rentre en lui-même et s'interroge sans cesse ; il prend conscience de ce qui se passe en lui ; d'où le caractère de dialogue que possède sa philosophie. Au cours de son introspection, le philosophe constate en lui l'existence d'idées simples, qui s'imposent par leur simplicité même ; par suite il constate encore que les fameux principes premiers, celui d'identité, par exemple, ne sont nullement premiers, mais le résultat d'un travail intérieur, qui donne durée à ce qui passe ; de ces deux appréhensions naît un malaise, d'où procède un désir, désir qu'il est possible de réfréner et d'orienter ; cette possibilité n'est autre que la liberté elle-même, c'est-à-dire le pouvoir de se faire selon son choix.

Mais l'homme n'est pas seul ; il lui faut communiquer avec ses semblables ; d'où la nécessité du langage ; comment des consciences individuelles, qui peuvent être étrangères les unes aux autres, peuvent-elles s'entendre ; la réponse est dans les faits ; du moment que les hommes s'entendent, du moins quand il s'agit des idées simples, c'est signe que la conscience, du moins dans ses données, en plus d'une valeur individuelle, possède une valeur universelle ; un double écueil cependant à éviter : faire des mots le constitutif de la pensée, en oubliant que l'idée simple leur est antérieure ; donner aux termes généraux une valeur entitative, en oubliant qu'ils sont une construction de l'esprit. Le nominalisme lockien est ainsi indéniable ; mais il est un avantage appréciable, car il nous invite à une grande surveillance : donner des définitions précises, les contrôler sévèrement au contact de l'expérience, en évitant beaucoup d'erreurs, tel est le principal devoir.

Plus primitive et plus fondamentale que l'idée simple : la conscience du moi ; conscience qui implique nécessairement l'existence de Dieu ; car je me sens existant d'une existence limitée, ponctuelle, c'est-à-dire sentie point par point ; et cependant j'ai en même temps le sentiment de permanence et de continuité. Il faut donc remonter jusqu'à la permanence absolue, c'est-à-dire jusqu'à Dieu. En cette démarche rien d'idéologie ; nous sommes toujours dans le domaine de l'expérience, du senti, pour ainsi dire de l'immédiat. Le raisonnement peut cependant confirmer, renforcer cette donnée permière, mais latéralement et secondairement, car il ne répond pas à ce sentiment de permanence que je porte en moi. Ainsi de l'impossibilité du néant comme cause de l'être l'on remontera jusqu'à l'infini, jusqu'à l'éternel, jusqu'au tout-puissant, voire jusqu'à la suprême intelligence, connaissance qui jaillit, évidente et forte, du profond de nous-mêmes et qui s'impose avec plus de certitude que toute autre connaissance.

En retour c'est elle qui me garantit, non plus comme chez Descartes la vérité objective des premiers principes, mais ma propre existence personnelle. Il y a là comme un va-et-vient, un mouvement d'aller et de retour. Je me sens existant, indéniablement existant, mais d'une existence imparfaite, ce qui crée en moi un besoin, un désir, une exigence ; d'où le sentiment d'une divinité qui répond au plus haut point à ce besoin, sentiment immédiat qui suffit lui seul pour montrer cette existence, et qui est renforcé par toute une série de raisonnements.

Par le fait même la conscience de notre existence se confirme ; et non seulement celui de notre existence, mais aussi de l'existence du monde qui nous entoure et plus particulièrement celui de la matière, celle-ci ne pouvant pas se poser comme principe, parce qu'elle ne peut s'expliquer elle-même ; elle ne peut donc pas être éternelle ; elle est causée par Dieu, bien que nous ne puissions pas expliquer exactement en quoi consiste cet acte créateur : il suffit que nous en ayons conscience et la causalité n'est autre chose que la prise de conscience du lien qui existe entre le monde et Dieu.

A noter d'ailleurs que la connaissance que nous avons du monde extérieur, est la plus précaire qui soit, car elle est essentiellement fragmentaire, rien ne prouvant que l'homme que je viens de voir, existe encore après que je l'ai vu ; nous sommes ainsi en plein subjectivisme et l'expérience fondamentale, est celle que nous avons de nous-mêmes et de Dieu.

Nous avons là une philosophie essentiellement subjective et par conséquent individualiste, qui affirme au plus haut point la liberté de

l'homme ; mais l'homme étant aussi un être social, un problème se pose : l'accord de l'autorité et de la liberté. En Angleterre, en cette seconde moitié du XVIIe siècle, la théologie régnante était celle de Filmer, qui, s'appuyant sur l'Ecriture, prétendait que le souverain pouvoir avait résidé dans le premier homme et que de lui il s'était transmis par voie héréditaire dans le chef de famille, somme toute dans le roi. Contre une telle théorie Locke devait nécessairement s'élever. Il le fit lui aussi en s'appuyant sur la Bible, mais il dépassa vite ce point de vue scripturaire pour se réclamer de la dignité humaine.

Au début régnait la liberté complète, les hommes étant égaux en droit ; la noblesse même de chaque conscience imposait cette égalité, chaque homme portant en soi la règle qui le régit. L'offense même et les réactions qu'elle provoquait, étaient la preuve de cette autonomie foncière. Maintenant même l'activité humaine ne demande pas à l'état de présider à son développement et de le régler, mais seulement de l'assurer, de le garantir et de ne pas le gêner. Comment en ces conditions expliquer l'accession à la propriété ?

Sans doute la terre et toutes les créatures inférieures sont la propriété de tous les hommes ; mais chacun est aussi propriétaire de soi-même, et nul n'a le droit de porter atteinte à cette propriété initiale ; celle-ci va s'étendre à tout ce qui la prolonge, c'est-à-dire à tout ce qui procède du travail ; mais ce droit n'est pas sans limite : interdit de garder au-delà de ses besoins ce qui peut se corrompre, car c'est faire tort à la communauté. L'invention de la monnaie a résolu cette difficulté, car il fut possible de changer le produit du travail contre de l'argent, qui, lui, pouvait se conserver sans détriment pour personne ; ainsi la richesse est un fait éminemment social, résultat d'un long effort collectif, car il protège à la fois le bien commun et la liberté individuelle, qui est le plus grand des biens.

Nous sommes encore dans ce que Locke appelle l'état de nature. Assistons maintenant à la naissance de la société politique. Chose étrange, pour Locke, c'est dans cette société que l'individu s'affirme le plus pleinement. Car cette naissance s'opère sans heurt, comme par la force des choses. Au jour le jour, devant le grand nombre des charges communes, par consentement tacite, le grand nombre confie à quelques élus celles qu'il ne peut lui-même exercer ; nous avons là un état, pourrait-on dire inorganique, qui lentement va s'organiser ; parfois l'évolution se fera plus rapidement, lorsque des abus d'autorité exigeront une réaction plus forte, qui formulera des constitutions protectrices de la liberté.

Tout pouvoir est donc issu d'un choix ; il est essentiellement limité dans son exercice : pouvoir législatif et pouvoir exécutif devront être dans des mains différentes ; celui-ci toutefois pourra, en cas de besoin, prendre certaines initiatives. Mais toujours le consentement est et sera le fondement de l'autorité, si bien que l'insurrection peut être permise, lorsque le pouvoir, abusant de sa force, ira contre le bien de tous ; il devient alors illégal et l'on n'est plus tenu de lui obéir. Nous avons donc là une sorte de régime qui se refuse de faire de l'homme l'instrument d'un autre homme, et plus particulièrement de l'état. Le point le plus délicat n'est autre que le passage de l'autonomie individuelle au pouvoir de la majorité. Il suppose de part et d'autre une profonde conscience morale, un grand sens de la responsabilité. Nous voici donc amené sur le plan religieux.

Dans sa jeunesse Locke avait accordé à l'Etat le pouvoir d'intervenir dans les questions religieuses ; plus âgé, il se garde d'aborder ce pro-

blème : il n'en parle pas. Ce qui le préoccupe toujours c'est de sauvegarder la liberté individuelle en ce domaine comme dans les autres. Aussi se garde-t-il de poser un problème qu'il trouve inutile, celui des rapports de l'Eglise et de l'Etat. L'Etat est de par son origine au-dessus des confessions religieuses ; il doit leur laisser toute liberté d'action, à cette seule condition qu'elles ne constituent pas un danger pour le bien commun ; c'est le régime de la tolérance ; L'Etat, comme tel, n'a pas de religion ; ce n'est pas à lui qu'il appartient d'indiquer le chemin du salut ; à chacun de croire selon son opinion et de laisser le prochain croire la sienne ; s'il s'agit de culte public, aucune difficulté ; chaque religion peut organiser les cérémonies de son choix ; s'il s'agit de doctrine, seront prohibées seulement celles qui prétendent s'imposer au prince, comme le catholicisme ; sera prohibé également l'athéisme, qui, détruisant les fondements de toute conscience morale, rend précaire toute vie civile.

Ainsi la croyance en Dieu s'impose. Mais là encore il faut s'entendre. Car si l'existence divine est certaine, indubitable, il n'en est pas de même pour la divine essence. Devant l'infini nous sommes dans une impuissance absolue et nous ne pouvons pas connaître ce qu'il est ; nous sommes en présence d'un agnosticisme absolu, conséquence logique du nominalisme de Locke. Que devient alors la divinité du Christ ? Le Christ ne peut être dit Dieu, dans un sens strict de filiation directe ; il l'est seulement dans ce sens large qu'étant le Messie envoyé par Dieu, étant son porte-parole, il peut plus que les autres hommes se considérer comme ayant une parenté morale avec la divinité. En somme Locke est socinien ; il faut, dit-il, prendre l'Ecriture telle qu'elle est, avec son caractère occasionnel et analytique, sans essayer d'en faire une synthèse, qui sera nécessairement fausse, surtout si on l'interprète selon des données platoniciennes ; il faut la lire avec conscience ; l'interprétation individuelle, en accord avec les exigences de chaque conscience, sera certainement la meilleure.

Nous nous sommes efforcé d'exposer clairement l'ouvrage de M. R. Crippa, ne serait-ce que pour en montrer la valeur ; la tâche nous était facile, tant le livre est tout de clarté. Une chose irritait cependant ; en raison de la clarté même, les insuffisances et les contradictions d'un tel système, nous apparaissaient de plus en plus nettement au fur et à mesure que nous avancions dans notre lecture ; tandis que l'auteur allait tranquillement son chemin, sans même avoir l'air de les apercevoir ; c'était très certainement de sa part un souci légitime d'objectivité ; un chapitre nous aurait cependant satisfait, qui aurait été d'une rapide réfutation, ne serait-ce qu'en exposant les objections qui furent faites à Locke de son vivant même, et surtout après sa mort ; le système n'a pas vécu, c'est un fait, même s'il n'a pas été sans influence. Où réside sa faiblesse, c'est peut-être là ce qu'il aurait fallu montrer.

Pour nous, nous nous contenterons de signaler les contradictions suivantes : le philosophe nie les principes premiers comme données immédiates de la conscience ; d'où vient qu'il y recourt sans cesse pour amener chacune de ses conclusions ; pour admettre la permanence du moi, il fait appel à ce principe que toute morale disparaîtrait, car il n'y aurait alors plus de place pour la responsabilité ; mais cette notion de responsabilité d'où vient-elle et d'où tire-t-elle sa valeur ? Autre remarque à propos de la mission du Christ, mission prouvée par les signes qu'il en donne, c'est-à-dire par les miracles ; mais ces miracles, comment sont-ils possibles et comment peut-on les reconnaître ? Locke, l'agnostique, aurait été bien incapable de le dire. Nous aurions aimé que l'auteur sou-

lignât cet embarras de conscience. Il passe très vite ; il y avait pourtant là, du point de vue de la conscience religieuse, un problème intéressant. Nous pourrions faire d'autres remarques analogues. Celles-ci suffiront pour montrer à la fois et les insuffisances de l'ouvrage, et le très vif intérêt que nous y avons pris.

P. Julien-Eymard
o.f.m.cap.

HOESL (PAULA). — *Pureté, mon beau souci.* Lyon, Ed. du Chalet, 1960, 1 vol., 19,5 x 14 cm., 102 p., 14 h.-t., couv. ill.

Livre direct s'il en est un, adressé aux jeunes filles modernes, et dont le but est de leur donner d'excellents conseils sur le mariage et surtout sa préparation. L'auteur se plaît à replacer le problème de la pureté et du mariage en pleine lumière, à le débarrasser de tout ce qui pouvait le travestir, le diminuer et le fausser. C'est avec des mots directs et forts que l'adolescente est mise en garde, et qu'elle apprend ce que devra être dans quelques années sa vie de fiancée et d'épouse. De fort belles photos viennent illustrer ce plaidoyer, et s'il est permis de faire quelques réserves sur l'illustration de la couverture, du moins, devra-t-on s'efforcer de faire connaître, dans le monde de la jeunesse féminine, ce livre appelé à faire beaucoup de bien.

E. F.

BERGHOFF (St.). — *Recueil d'exemples pour sermons et conférences.* Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 184 p.

Voici un livre sans prétention, un recueil de récits tirés de la vie de tous les jours. Notre époque n'a pas le temps ni le désir de se livrer à l'étude méthodique et abstraite de la religion. Elle aime qu'on lui présente les grandes vérités et la vertu d'une façon directe, concrète et facile à retenir grâce à des exemples qui se gravent dans la mémoire, aidant ainsi le cœur et l'esprit à faire presque à leur insu le bienfaisant travail d'assimilation qui donne à la vertu son soutien le plus ferme.

Personne ne lira ces récits sans intérêt. La leçon s'en dégage d'elle-même : claire, brève, stimulante. Nous imaginons volontiers des parents les lisant aux enfants le soir, ou un prêtre les racontant dramatiquement aux enfants du catéchisme, éveillant ainsi leur désir d'être toujours sincères, loyaux, bons, généreux, dévoués et fidèles jusqu'à la mort.

Puisse ce recueil être une orientation et une invitation au bien.

E. F.

DEDEBAN (GEORGES-J.). — *Propos sur Israël.* Edité par « D.I.C. », Diffusion internationale catholique, Via Mogadiscio 8, Rome (Italie). Agent pour la France : M. Jacques Souy, 12, rue d'Arcueil, Gentilly (Seine), 1959, 1 vol., 12 x 17 cm., 152 p.

L'intention de cette publication est indiquée par la feuille de propagande jointe à l'exemplaire envoyé à notre revue : en ce temps de préparation du prochain concile œcuménique, le dernier chapitre de « Propos sur Israël », intitulé « En route vers l'unité » encouragera tous les efforts communs en vue de construire un pont solide entre les juifs et les chrétiens.

Le livre est bien documenté et informé. Le premier chapitre intitulé « Universalité et actualité d'Israël » insiste beaucoup sur la mission universelle de ce peuple. Il résume à grands traits son histoire et sa vie et arrive jusqu'à l'établissement de l'Etat d'Israël en 1948. Le second chapitre rappelle le mystère de la souffrance d'Israël et la grande persécution de 1938 à 1945, en même temps que les protestations chrétiennes contre l'antisémitisme. Le troisième chapitre traite du mystère d'Israël et de l'expansion universelle de l'Eglise catholique, du retour en masse d'Israël et de la conversion du monde. Le quatrième chapitre, comme on vient de le dire, est intitulé « En route vers l'unité ». Il indique l'importance du salut d'Israël, les préjugés injustes qu'on a contre lui et qu'il faut combattre, les efforts récents de rapprochements réalisés, en particulier la décision de Jean XXIII de faire enlever des oraisons du Vendredi-Saint les mots « perfidis » et « perfidiam », les centres d'étude et de réunions où se rencontrent penseurs juifs et penseurs chrétiens, l'attitude du cardinal Saliège et des Papes récents envers Israël et maints contacts fraternels.

La feuille de propagande demande que ce livre soit répandu parmi les juifs et les chrétiens. L'intention est louable. On aurait souhaité cependant que l'auteur dise au moins quelques mots de ce qui est présenté comme condition nécessaire de l'amitié judéo-chrétienne du côté juif, à savoir du redressement de l'enseignement chrétien concernant Israël. L'auteur, très renseigné, connaît certainement les travaux du professeur Jules Isaac sur ce sujet. Or, il ne le cite à aucun endroit.

Son livre est une invitation faite aux juifs de reconnaître Jésus-Christ comme Messie. Ceci ne peut être réalisé sans l'appel de la grâce. Mais, en attendant l'heure de Dieu, il entend aussi promouvoir une véritable amitié judéo-chrétienne, et pour que cette amitié soit possible les juifs nous demandent d'en considérer les exigences indispensables. L'auteur ne les ignore pas, mais il paraît les résumer trop brièvement et y insister trop peu. Une seconde édition, très souhaitable, pourrait remédier facilement à cette lacune.

P. Marie-Benoît
o.f.m.cap.

LEJONNE (BENJAMIN). — *Miracle à Turin, saint Joseph-Benoît Cottolengo.* Paris, Apostolat de la Presse, 1959, 1 vol., 19 x 12 cm., 282 p., 6 h.-t., couv. ill.

Nul n'ignore le grand établissement charitable de Turin : la Maison de la Providence, fondée en 1832 par saint Joseph Cottolengo, et qui comporte, à proximité du grand centre salésien, tout un quartier. C'est avant tout un hôpital, ou mieux, des hôpitaux avec tous les services nécessaires, et qui héberge vieillards, infirmes, malades mentaux, orphelins, etc... véritable cité de la charité de quinze mille personnes.

Mais le côté vraiment original vient des moyens de subsistance : la seule charité populaire, car l'hébergement y est gratuit. La seule condition pour y être admis c'est de n'avoir pas les moyens de se faire recevoir ailleurs. Institution charitable, certes originale, car elle est un vrai miracle permanent. C'est ce que développe et prouve l'auteur en nous promenant avec lui dans cette cité de la charité, et en nous racontant la vie du fondateur. Il est évident que la fondation et la vie même de la Maison de la Providence constituent un défi à la prudence humaine, mais l'œuvre du Saint n'est-elle pas, en même temps qu'un argument « apologétique », la preuve de la bonté de Dieu pour ses créatures ?

E. F.

NODET (BERNARD). — *Le Curé d'Ars sous la foi du serment.* Le Puy, X. Mappus, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 200 p., 2 h.-t.

L'auteur déjà bien connu des modernes pèlerins d'Ars et qui a publié déjà plusieurs beaux ouvrages sur « son curé », présente aujourd'hui les dépositions des témoins au procès de canonisation. S'inspirant vraisemblablement de l'ouvrage du P. Caviglia sur saint Dominique Savio (*San Domenico Savio nel ricordo dei contemporanei*, Torino, 1958), il passe en revue les grandes étapes de la vie de saint Jean-Marie Vianney, rapportant pour chacune, les dépositions et affirmations des témoins.

Rien de plus intéressant et surtout de plus vivant que ces récits, pleins des faits et des paroles du Saint, que ses biographes n'ont pas rapportés. Le lecteur saisit sur le vif l'attitude et les réactions de M. Vianney. Il vit avec lui, le suit dans son presbytère, dans ses tentatives de fuite, au milieu des foules, etc... Cet ouvrage qu'on lira avec plaisir est présenté sous une jaquette dont l'illustration est constituée par les principaux autographes des témoins de la vie du Saint.

P. R.

Monsieur Vincent. Col. « Biographies illustrées », Lyon, Ed. du Chalet, 1959, 1 vol., 24 x 19 cm., n. pag., 99 photo. héliogr. et ill. ds le texte en double ton.

Ce bel ouvrage d'art sorti des presses de la Maison Lescuyer peut être regardé à juste titre comme le livre par excellence du tricentenaire. Deux grandes parties le divisent : les *Images d'un Saint*, par Daniel-Rops qui nous rappellent les grandes lignes de la vie de saint Vincent de Paul, son apostolat, son action charitable héroïque devant les misères de la Guerre de Trente Ans, ses fondations, ses relations avec les grands de ce monde. L'auteur révèle surtout la présence de M. Vincent à notre époque en soulignant particulièrement l'œuvre charitable qu'il a inaugurée et qui se continue parmi nous, encore maintenant.

La seconde partie n'est autre qu'un magnifique album de 99 planches d'héliogravures : paysages des Landes, maison natale du Saint, églises parisiennes où il exerça son ministère, photos de pièces d'archives et d'objets précieux, etc..., et fait de ce volume en même temps qu'un livre instructif pour le grand public, une œuvre artistique.

P. Raoul
o.f.m.cap.

VAN LAER (P. HILARION), C.P. — *Saint Paul de la Croix et le Saint-Siège.* Teramo, 1958, 1 vol., 24 x 18 cm., 172 p.

La figure de saint Paul de la Croix est peu connue en France, de même que son œuvre et sa congrégation. Il en va autrement en Italie et à Rome en particulier, car il n'est pas exagéré de dire que saint Paul a renouvelé l'esprit de la Ville Eternelle au XVIIIe siècle. Cet ouvrage nous raconte la naissance et les débuts de la Congrégation des Passionistes, son évolution pendant près de quarante ans, et pour réaliser ce travail, l'auteur a effectué de nombreuses et patientes recherches aux Archives de l'Etat à Rome, à celles du Vatican, et surtout de sa Congrégation.

Grâce à ces documents, nous voyons quelles furent les relations de saint Paul avec la Curie romaine, les cardinaux qui ne lui ménagèrent pas leur protection, ses difficultés avec les Ordres mendiants, en particulier avec saint Léonard de Port-Maurice. Ce dernier, en effet, peut-être mal informé parla, en assez mauvaise part, de la Congrégation des Passionistes au pape Benoît XIV sur lequel il avait une profonde influence. Ce dernier, ébranlé dans son affection pour la Congrégation naissante, avait, dans le plus grand secret, constitué une commission cardinalice chargée d'examiner la manière de vivre des religieux incriminés. Ceux-ci sortirent vainqueurs d'une suspicion temporaire et imméritée.

Ce livre intéressant nous montre aussi, chose curieuse, que la Congrégation de saint Paul de la Croix obtint son développement juridique peu à peu par une évolution lente mais constante, et même les difficultés rencontrées par le fondateur sur certains points de sa Règle et de ses Constitutions favorisèrent même la vie interne de l'Institut. Nous espérons avoir, dans un bref délai, car ce travail s'arrête à 1768, la suite de l'histoire des Passionistes.

P. R.

DELASSAULT (G.). — *Le Maistre de Sacy et son temps.* Paris, Nizet, 1958, 1 vol., 17 x 25 cm., 306 p.

Dans cet ouvrage, qui est une thèse, Le Maistre de Sacy nous apparaît sous trois aspects : le janséniste, l'homme de lettres, l'apologiste.

Le janséniste, malgré les efforts de l'auteur pour justifier son héros, ne se montre point sous un jour sympathique. Chez lui, l'idée domine l'homme et fausse quelque peu sa conscience. Qu'il s'agisse de traduire le *De ingratis* de saint Prosper d'Aquitaine, ou les hymnes liturgiques il sait forcer le texte et se permettre des contresens qui accommodent les textes traduits dans le sens de Jansénius. Si, comme directeur des solitaires, il paraît plus aimable, sachant adapter sa conversation au goût de ceux qu'il voyait, il se durcit lorsque éclate la querelle du formulaire et dans sa dureté se montre inhumain.

Déjà l'ouvrage de M. G. Orcibal : *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, nous avait fait entrer à l'intérieur du célèbre monastère et nous avait révélé les vilenies qu'il recélait tant du côté des signeuses que des révoltées. Celui de Mlle G. Delassault confirme cette désastreuse impression. Au milieu de ces faux-fuyants continuels pour échapper à l'inévitable condamnation, Le Maistre de Sacy est toujours à l'extrême pointe et fait preuve d'une intraitable rigidité. Il arriva ce qui arrive toujours en pareil cas : le monastère sombra dans l'illuminisme ; quand l'autorité fait défaut, le merveilleux prend la place et avec lui, toutes les subtilités de l'orgueil. La division se mit même parmi celles qui refusaient de se soumettre aux autorités ecclésiastiques. Dans cet incroyable imbroglio, Sacy s'efforça de maintenir l'unité dans la révolte ;il finit par être enfermé à la Bastille d'où il continua de diriger, comme il put, les dissidentes. Il fut délivré lors de la paix clémentine. Dès lors il mit fin à son activité polémique et se consacra tout entier à ses travaux d'érudition.

L'érudit, mis à part les traductions tendancieuses, est plus intéressant que le théologien ; il occupe une place dans la littérature du XVIIe siècle, place qui permet de le comparer aux grands classiques, avec La Fontaine s'il s'agit des fables de Phèdre, avec Molière s'il s'agit du théâtre de Térence. Mais c'est surtout de Pascal qu'il s'agit. L'entretien de celui-ci

avec M. de Sacy, n'eut en fait jamais lieu. Dans ses *Mémoires*, Fontaines ne fit qu'imaginer des entretiens qu'il composa grâce à des extraits de lettres rassemblées à ce dessein. Le thème de cette correspondance portait sur la grandeur et la misère de l'homme et préparait en quelque sorte la conférence de Port-Royal et la première partie des *Pensées*. Quant à la seconde une confrontation entre les traductions des Prophètes que nous trouvons dans les fragments, et celles que nous trouvons dans les œuvres de Le Maistre de Sacy, montre entre les deux une indéniable parenté ; ajoutons à cela la théorie des figuratifs, qui se rencontre chez nos deux écrivains.

Mlle G. Delassault conclut de là que Pascal fut influencé dans son évolution même par son directeur de Port-Royal et que sous cette direction il passa du plan philosophique de l'*Entretien* au plan théologique des Pensées. Pour nous, nous croyons que les conclusions dépassent les prémisses ; l'*Entretien* n'est pas purement philosophique et c'est d'un point de vue de théologien que sont critiqués Epictète et Montaigne, critique qui se rencontre chez de nombreux apologistes du temps. Il est à remarquer que les ouvrages de Sacy sont parus après la mort de Pascal, et l'on peut tout aussi bien admettre que c'est celui-ci qui eut de l'influence sur celui-là ; d'autant plus que tous deux ne sont pas des isolés et qu'ils ont pu tous les deux subir des influences qui leur venaient du dehors.

Nous dirons peu de chose de Sacy apologiste, puisque aussi bien nous venons d'aborder ce sujet. Nous regrettons seulement que l'auteur n'ait pas eu le souci de situer Le Maistre de Sacy parmi les apologistes de son temps ; il aurait dû dire que celui-ci prend place parmi les spécialistes, ceux qui s'occupent principalement d'une question, en l'occurrence de l'authenticité des livres saints ; et qui par suite négligent les autres thèmes, en l'occurence surtout celui de l'immortalité de l'âme, qui très certainement tient une place importante dans la première partie des *Pensées*. Il aurait dû aussi souligner que Le Maistre de Sacy publie ses œuvres apologétiques dans la seconde moitié du XVII[e] siècle ; or il n'est pas douteux que dans cette seconde période les préoccupations des apologistes ne sont pas les mêmes que dans la première ; nous assistons vers 1660 à un tournant qui annonce l'apologétique moderne ; l'on peut dire par ailleurs que Pascal est à l'origine de cette orientation nouvelle ; c'est donc bien lui qui eut de l'influence sur Le Maistre de Sacy et non pas inversement.

A signaler une légère erreur : J. Boucher, auteur des *Triomphes de la Religion chrétienne*, n'est pas capucin, mais cordelier.

P. Julien-Eymard
o.f.m.cap.

BARNWELL (H.-T.). — *Les idées morales et critiques de Saint-Evremond.* Paris, Presses Universitaires, 1958, 1 vol., 24 x 17 cm., 234 p.

Jusqu'ici Saint-Evremond n'a jamais été l'objet d'une étude spéciale. M. H. Busson, dans *La religion des classiques*, R. Pintard dans *Le libertinage érudit*, Magendie dans *La politesse mondaine* en avaient parlé suffisamment pour faire comprendre l'importance de l'homme, insuffisamment pour le faire connaître parfaitement. Mme H.-T. Barnwell s'est attachée à cette œuvre et nous pouvons la remercier et la féliciter de son ouvrage. Les quelques remarques que nous nous permettons, n'auront pour but que de compléter certains aperçus, non celui de critiquer.

Saint-Evremond se présente comme un moraliste et nous pouvons résumer ses tendances dans ces lignes empruntées à l'ouvrage analysé : « Ce qui guide l'honnête homme entre le « sale intérêt » et la vertu trop austère, c'est la sagesse... La sagesse se distingue de la vertu — au sens absolu et idéal — parce qu'elle règne en paix sur nos mouvements, tandis que la vertu doit combattre des ennemis ». Cette morale des plaisirs délicats est fondée sur l'observation qui nous révèle que la recherche du bien-être est à la base de toutes les actions humaines, car même celui qui fuit les plaisirs, a pour but de savourer cette joie que donne la pleine maîtrise de soi-même. Elle est fondée sur l'histoire.

En tant qu'historien Saint-Evremond est sceptique envers les admirateurs du passé, méfiant envers les fables, les légendes ; il insiste plutôt sur les faiblesses des grands hommes et montre que toutes les vertus ont quelque chose de borné. Rien n'est absolu ; les mœurs changent et n'ont qu'une valeur relative. L'historien ainsi rejoint le moraliste qui condamne les vertus trop austères et recommande le sage règlement des plaisirs. Ceci laisse à supposer un idéal purement terrestre et qui s'accommoderait volontiers de la mortalité de l'âme.

En fait, sur ce problème, l'attitude de Saint-Evremond n'est pas exempte d'obscurité. D'une part, il prône une méthode qui exclut toute réflexion et sur la vie et sur la mort ; toutefois il ne peut s'empêcher de penser à l'une et à l'autre ; il n'a ni assez de foi pour croire son âme immortelle, ni assez d'indifférence pour ne pas y penser. L'on aboutit ainsi à une morale de divertissement.

La vue de la misère humaine est déprimante ; il faut en écarter son regard. A quoi bon contempler la condition humaine, puisque nous ne pourrons jamais la comprendre ? Le mieux est d'éviter toute spéculation inutile et fatigante et de se tenir dans un état qui sera plutôt une absence de malheur, que le bonheur proprement dit ; à cela pourrons-nous aimer l'amitié, les conversations, le théâtre, ou toute autre occupation humaine, hormis la spéculation inutile sur des questions inutiles ; en tout il faudra pratiquer la mesure ; nous avons là un épicurisme réel, qui met l'accent plus sur la fuite des maux que sur la recherche de la volupté ; de fait le moraliste complexe qu'est Saint-Evremond ne se contenta pas de fuir la douleur ; et il rechercha toujours le plaisir positif, sans hélas pouvoir le trouver.

Quelle sera la place de la religion dans une telle morale ? Ce qui constitue la pensée profonde de notre homme, c'est le scepticisme. Epicure lui-même n'échappe pas à la critique, et s'il est le plus sûr des philosophes, il n'est pas non plus sans défaut. Le vrai maître en tout ceci est Montaigne et son relativisme foncier. Aussi bien comme il faut malgré tout choisir, l'examen se fera entre les religions de pays : catholicisme, protestantisme, jansénisme et humanisme sont l'objet d'une étude qui se déroule dans la nonchalence et l'inquiétude. Finalement il exprime une préférence personnelle pour les aspects les moins sévères de la religion chrétienne et c'est ainsi que le catholicisme l'attire davantage. Mais comme la raison est impuissante, c'est en définitive au fidéisme que Saint-Evremond a recours : croire pour avoir la paix dans l'âme sans avoir besoin de prouver. Mais c'est un catholicisme purement formel, à peu près complètement vidé de lui-même, dépourvu de foi, d'espérance et d'amour. C'est une religion foncièrement libertine, un libertinage d'apparence religieuse.

Nous n'avons pu rendre compte dans ce rapide résumé de toutes les nuances que l'auteur apporte dans son étude, nuances rendues nécessaires

par la complexité même de l'écrivain étudié ; nous n'avons pas affaire à un moraliste en chambre, à un spéculatif qui élabore un système d'une parfaite logique, mais à un honnête homme tel que l'entend le XVIIe siècle et qui ne se pique de rien, pas même et surtout de philosopher. D'où l'intérêt de ce travail, car il nous jette en pleine vie et nous permet de connaître dans son expression vivante l'aspect libertin, c'est-à-dire indépendant d'une partie de la pensée française sous les règnes de Louis XIII et de Louis XIV.

C'est de là aussi que partiront non point certes des reproches mais des remarques qui ne voudront être que bienveillantes. Nous nous demandons à lire ces pages vraiment intéressantes si Saint-Evremond est bien inscrit dans le cadre de son temps. L'auteur s'inspirant malheureusement de M. P. Bénichou et de son ouvrage sur *Les morales du Grand Siècle*, écrit : « On voit un changement d'attitude à partir de 1661 environ : avant cette date la psychologie serait généralement optimiste, le règne de Louis XIII et la Régence qui le suivit étant la période du « surhomme aristocratique » qui figurait surtout dans l'œuvre de Corneille ; tandis qu'après l'avènement effectif du roi Louis XIV et le commencement d'une époque, on remarquait le « discrédit du sublime héroïque » : au surhomme aristocratique aurait succédé l'homme avec toutes ses faiblesses ».

Nous aimons beaucoup les conditionnels employés par Mme H.-T. Barnwell, car ils montrent qu'elle voudrait nuancer une opinion qui tranche un siècle au couteau : 1661 date fatidique qui couperait un siècle en deux. Les historiens avertis savent que l'on ne trouve pour ainsi dire jamais ces sautes brusques de l'histoire et qu'il n'est pas toujours facile de déterminer les phases de l'évolution des idées et des mœurs. L'auteur de l'ouvrage analysé le sait sans doute aussi bien que d'autres ; malheureusement la position prise au départ amène avec soi des imprécisions ou même des erreurs qu'il importe de relever.

Dès le premier chapitre notons que durant la première moitié du XVIIe siècle, plus d'un humanisme s'est porté à faux contre le stoïcisme et le mythe de « l'homme sublime »; le Curiace de Corneille qui se félicite de n'être pas romain, pour avoir encore quelque chose d'humain n'est pas chose rare vers 1640 et il est fort probable que l'auteur d'*Horace* se soit souvenu en l'occurrence de l'enseignement de quelques-uns de ses maîtres. La situation de Saint-Evremond n'est donc celle d'un moraliste qui réagirait contre une opinion communément reçue ; il prolonge sur ce point un humanisme chrétien, qui lui aussi se tient au juste milieu entre la lâcheté devant la souffrance et la dureté devant la douleur. Mais l'esprit n'est pas le même. Les humanistes veulent avec le concours de la grâce conduire à la foi qui donnera le vrai courage, fait de force et de douceur ; Saint-Evremond se détourne de la foi pour se porter vers les joies purement terrestres que peuvent donner les plaisirs délicats.

Même remarque à propos de l'immortalité de l'âme. L'auteur ici a tort de suivre M. H. Busson, qui déclare que les théologiens, Bossuet en tête, n'arrivent à démontrer l'immortalité qu'en recourant aux vérités révélées. Certes un certain nombre d'apologistes, que nous avons appelés des augustiniens, en raison de leur position sur le problème des rapports de la raison et de la foi, commencent par demander au libertin un acte de foi préalable, demande d'ailleurs qui est, à leurs yeux, rationnellement fondée ; mais il en est d'autres qui invoquent comme autorité le saint Thomas de la *Somme contre les Gentils* et qui entendent bien

prouver que notre âme est immortelle, soit à la manière thomiste, soit à la manière ficinienne, soit en combinant les deux méthodes.

Il serait intéressant de savoir si Saint-Evremond a connu des démonstrations purement rationnelles. D'après l'auteur celui-ci s'en prend au seul Descartes, qui ne peut savoir si Dieu ne peut détruire l'âme ; pour ce philosophe, c'était logique, puisque son Dieu détermine à son gré les essences des choses. Il n'en était pas de même pour les autres théologiens. Tout cela n'aurait-il pas dû être noté, pour bien situer Saint-Evremond parmi les moralistes de son temps ?

C'est peut-être surtout quand il s'agit du divertissement que notre remarque prend de l'importance. Il semble à lire l'auteur que sur ce point, seuls existent au XVII[e] siècle et Saint-Evremond et Pascal. Il existait cependant dans la première moitié du XVII[e] siècle toute une morale du divertissement ; le divertissement, disait-on est nécessaire à l'humaine nature qui ne peut travailler sans relâche ; il n'est pas mauvais de soi, pouvant devenir soit un danger, soit un moyen de salut ; et c'est à en faire un moyen de salut que travaillent tous ces moralistes chrétiens ; Saint-Evremond va complètement là contre et entend bien faire du divertissement un moyen de plaisir et de douce quiétude en éliminant sans fatigue la cruelle pensée de la mort.

Il est aisé de voir maintenant la position de Pascal qui reproche aux humanistes en la personne d'Epictète (l'on avait alors des *Epictète chrétien*) de ne pas voir l'humaine faiblesse, et qui reproche aux libertins en la personne de Montaigne de ne pas voir l'humaine grandeur ; étendant la notion de divertissement à tout ce qui nous divertit de la pensée de notre salut, par conséquent à la profession elle-même, il prétend montrer là et la grandeur et la faiblesse de l'homme, pour amener le pécheur à la conversion par ce perpétuel renversement du pour au contre. L'on voit tout de suite le profit que l'auteur aurait pu tirer de ces remarques, pour situer Saint-Evremond par rapport aussi bien à ses devanciers qu'à ses successeurs.

Sur le chapitre du libertinage, nous aurons beaucoup moins à dire, l'auteur ayant beaucoup mieux vu l'évolution du siècle sur ce point. Peut-être Gassendi est-il trop montré comme un sceptique à double visage et l'on aurait aimé voir citée, à côté de l'opinion de M. R. Pintard, celle opposée de M. B. Rochot ; libre à l'auteur de suivre la thèse qui lui paraît la plus soutenable, mais il aurait été bon de souligner que cette thèse n'est pas universellement admise et qu'elle rencontre de sérieuses contradictions.

Peut-être aurait-il été bon de montrer que le libertinage du début du siècle était un dogmatisme, puisqu'il défendait ouvertement les thèses de Pomponazzi et les théories averroïstes des padouans. L'on aurait ainsi vu que Saint-Evremond est au terme d'une évolution, qui s'amorce avec Vanini, se continue avec P. Charron, G. Naudé, et La Motte le Vayer. L'on verrait ainsi qu'il est difficile de dire avec l'auteur que Saint-Evremond est fidéiste ; en somme c'est un sceptique par indépendance, un refus de conformisme intérieur tant à la politique qu'à la religion du moment ; seulement comme le courage manquait en un temps où la liberté coûtait cher, il s'ensuivait une apparence religieuse, qui ne doit nullement faire illusion.

Telles sont les remarques que nous a suggérées le livre déjà si riche de Mme H.-T. Barnwell. Elles sont la preuve de l'intérêt que nous avons pris à lire ce livre et du profit que nous en avons tiré. A signaler une

seconde partie qui porte sur les idées littéraires de Saint-Evremond, idées certes importantes à connaître pour l'histoire de la critique, mais qui ne nous intéressent pas ici.

P. *Julien-Eymard*
o.f.m.cap.

Dictionnaire des Lettres françaises. XVIIIe *siècle*, publié sous la direction du cardinal Georges Grente. Paris, Fayard, 1960, 2 vol., 27 x 21 cm., de 607 et 670 p., couv. ss jaquette illustrée.

Le *Dictionnaire des Lettres françaises*, commencé sous la direction du regretté cardinal G. Grente, de l'Académie française, et continué par Mgr. Louis Pichard, doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Paris, son collaborateur de la première heure, a fait une nouvelle apparition dans les librairies ; succédant au XVIe et au XVIIe, le XVIIIe siècle vient d'être publié en deux volumes considérables par la valeur des articles qu'il contient.

Une préface, longue d'une vingtaine de pages, est due à la plume de M. F. Funck-Brentano ; il s'agit d'une vue générale, portée successivement sur les dictionnaires et encyclopédies, la philosophie, l'éloquence, les souvenirs et mémoires, les historiens, le roman, les poètes, les pamphlets, les salons, la littérature épistolaire et la littérature populaire ; nous avons là est-il dit en manière de conclusion, un siècle révolutionnaire, malgré les apparences que lui donnent souvent la grâce, l'élégance, l'esprit vif et léger ; sous prétexte de progrès les traditions les plus vénérables sont doucement sapées, et la Révolution, si brutale qu'elle soit, si soudaine qu'elle paraisse, est préparée de longue main. Des indications bibliographiques suivent ce vaste exposé ; elles seront précieuses pour les futurs chercheurs.

Il va de soi que les grands auteurs de cette époque aient une place de choix dans ce *Dictionnaire des Lettres* : à tout seigneur tout honneur ; de longs articles leur sont consacrés, qui ont été confiés à des spécialistes, dont le nom seul est à lui une autorité. Buffon est étudié par MM. P. Delauney et Daniel Rops, d'Alembert par MM. de Broglie et R. Barroux, Diderot par MM. M. Pagnol et H. Berthaut, Beaumarchais par M. G. Duhamel ; M. A. Maurois donne sur Voltaire une longue étude d'une psychologie très poussée ; de même M. P. Hazard sur Montesquieu, dont les œuvres sont analysées par M. A. Masson, tandis que M. P. Moreau, bien connu pour ses travaux sur le romantisme, se penche sur J.-J. Rousseau pour expliquer cette âme anarchique et tourmentée. A signaler plus particulièrement l'article sur Massillon due à la plume du cardinal Grente.

Les auteurs secondaires ne sont pas pour autant négligés et des personnages comme le président de Brosse, Maupertuis, Quesnel, Maury, Fleury, pour n'en citer que quelques uns, sont l'objet d'une dissertation très fouillée. Les congrégations religieuses, Jésuites, Capucins, Dominicains, Bénédictins, Carmes, ont eu à cette époque des auteurs de marque ; en plus des notices plus ou moins longues consacrées à chacun d'eux, nous avons une vue d'ensemble sur l'activité littéraire de chacune d'elles. Il est également question des académies, des salons, des cabarets. Aucun des genres littéraires n'est négligé, et en plus de ceux qu'on s'attend à rencontrer dans un dictionnaire : tragédie, poésie lyrique, comédie, nous voyons apparaître et le cantique et la chanson. Les pays étrangers, l'Angleterre, l'Espagne, les Pays-Bas, d'autres encore sont étudiés dans leurs rapports littéraires avec la France.

Enfin nous trouvons des études sur des sujets particuliers, qui, pour être rarement traités, n'en sont pas moins très importants ; notons à ce point de vue celui de M. P. Sage sur le prêtre dans la littérature du XVIIIe siècle. Ainsi nous avons un vaste panorama de cette époque littéraire, la plus importante de notre histoire, car elle marque une rupture avec un passé magnifique certes, mais rigide, et un élan vers un avenir plein de promesses, riche de libertés.

Il est normal que nous ayons à cœur de souligner ici la place occupée en ce temps-là par les Capucins. Le R.P. Julien-Eymard donne une vue d'ensemble dans un article qui leur est spécialement consacré. Il constate que les auteurs de spiritualité sont moins nombreux que dans la période précédente, plus portés aussi à l'étude de l'ascèse que de la mystique ; les prédicateurs aussi sont moins nombreux, moins brillants ; par contre se fait sentir un certain goût de la science, un souci plus grand de recourir aux sources pour écrire des biographies, qui ne soient pas seulement des œuvres édifiantes, mais des récits documentés et dignes de foi ; même souci de sérieux dans l'étude des langues, dans celle des livres saints ; quant à la théologie, si elle fait encore l'objet d'études latines, elle commence à se vulgariser en français ; enfin nombreux sont les controversistes, tant contre le jansénisme et le protestantisme que contre le rationalisme triomphant ; l'on sent une double tendance, l'une à s'adapter aux besoins nouveaux, l'autre à se défendre contre le paganisme ambiant ; mais c'est la seconde qui l'emporte ; avec l'Eglise les Capucins sont plutôt sur la défensive ; l'esprit de conquête s'est amoindri ; les missions à l'étranger ont perdu de leur importance ; l'on n'en parle presque plus.

Des monographies complètent cette étude d'ensemble ; quelques-unes sont dues à la plume du R. P. Julien-Eymard ; voici les principales : Ambroise de Lombez, Anaclet du Hâvre, André de Garzac, Bernard d'Arras, Joseph-Romain Joly, Daniel de Paris, Séraphin de Paris et Paul de Lyon. Le R.P. Raoul étudie plus spécialement les exégètes ; il consacre plusieurs colonnes à l'Académie clémentine qui, sous la direction de Louis de Poix, publia de nombreux ouvrages de valeur scientifique sur la Sainte Ecriture ; on lui doit en plus des articles sur Bernardin de Picquigny, François-Marie de Belle-Isle, Bonaventure de Luxembonrg, Bonaventure de Sisteron et Timothée de la Flèche, pour ne citer que les principaux. Qui voudra étudier plus à fond les Capucins du XVIIIe siècle, trouvera dans ce *Dictionnaire* une abondante et sérieuse bibliographie, qui sera un excellent point de départ pour ses recherches.

P. Julien-Eymard
o.f.m.cap.

TABLE DES MATIÈRES 1960

ARTICLES

OUVRAGES RECENSES